الصِّفَاتُ الخَبَرِيَّةُ

عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ

مُحَمَّد عَيَّاش مُطْلَق الكُبَيْسِي

المكتب المصري الحديث

الطبعــة الأولــى

الناشر : المكتب المصرى الحديث

البريد الإلكتروني : almaktabalmasry@hotmail.com

القـــاهــرة : ٢ شارع شريف عمارة اللواء ت : ٣٩٣٤١٢٧

الأسكندريــة : ٧ شــارع نوبــار المنشيــة ت : ٤٨٤٦٦٠٢

المطابــــع : طريق مصر اسكندرية الزراعي ك ١٠ ت : ٧٤ / ٤٤٤١٠٧٠

الصفات الخبرية

عند أهل السنة والجماعة

محمد عياش مطلل الكبيسي

المكتب المصري الحديث

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

{اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ عَالِمَ الغَيْبِ والشَّهَادَةِ أنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} الزمر/٤٦.

أما بعد: فلقد استطاع الإسلام بعقيدته السمحة الواسعة أن يذيب الحواجز العرقية والطبقية وغيرها ليدع الناس أخوة يعيشون على هذه الأرض لا فضل للون على لون ولا لجنس على جنس إلا بالتقوى {إنَّ أكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أتْقَاكُمْ} الحجرات/١٣.

وسار المسلمون صفاً واحداً القدم بالقدم والكتف بالكتف لتحقيق خلافة الله في الأرض ونشر النور والعدل في أرجائها.

إلا أن الأمة لم تلبث بعيداً حتى بدأت بوادر الانشقاق والاختلاف تظهر فيها من جديد. ولم تكن هذه المرة للأصول العرقية أو الطبقية المختلفة وإنما للتباين الفكرى الخطير الذى عدد في الأمة دوائر الولاء والانحياز، فارتبك الصف وتعثرت خطاه.

وذلك التباين الفكرى لم يستطع أن ينسر الأمة ويمزقها لو لا أنه كان يدور حول المسائل العقيدية التي يصعب التغاضي عنها والتساهل فيها.

وبفضل الله ورحمته ونتيجة لجهود المخلصين من العلماء والمفكرين والمصلحين استطاعت الأمة أن تنسى كثيراً من تلك العقد المستعصية ولم يعد لها وجود إلا فى بطون التاريخ. فلم تعد الأمة تشكو مشكلة القدر أو مشكلة الكلام أو مشكلة مرتكب الكبيرة أو مشكلة الوعيد.

إلا أن بعضا من هذه المشاكل لا زال حيا بل ولا زال قادرا على إحداث الشرخ الخطير في الأمة. ومن ابرز ذلك مشكلة" الصفات الخبرية" حيث تروج الأن روجانا غريباً وبكل مضاعفاتها الخطيرة. ولا تمل دور النشر الكثيرة من طرح هذه المشكلة وبصور مختلفة

على الشارع الإسلامى المنهمك بهمومه الخارجية والداخلية. وقد يكون وراء كل هذا ما الله أعلم به. ولكن المتطلع في الذى ينشر لا يشك لحظة أن أعداء الإسلام هم المستفيدون من كل هذا. وإلا فالمصلحة من تنشر الأن عشرات البحوث والرسائل القصيرة والردود والتعقيبات والتي تحمل ألفاظ التجريح والتكفير والتضليل لعلماء الإسلام ودعاته المتقدمين والمعاصرين؟ ولمصلحة من أشغال هذا الجيل عن مشاكل عصره الخطيرة والهائلة بمسائل عفا عليها الزمن؟

لقد كان يراودنى سؤال منذ اطلاعى على عمق هذه المشكلة هل فعلاً يستحق هذا الخلاف مثل هذا الإهتمام، وهل هو فعلاً بهذه الخطورة العقيدية بحيث لا يمكن معه إلا أن نقسم المختلفين إلى محقين ومبطلين أو هداة ومضلين فضلا عن تقسيمهم إلى موحدين ومشركين؟

الحق أني لم أجد جوابا شافياً واضحا لهذه الأسئلة ونحوها. فحاولت أن أشق الطريق بنفسى باندفاع وشوق كبير . فاعتذرت لكل من نصحنى بالأحجام واقتحمت الميدان الخطير وركبت المركب الصعب ويدى على قلبى مخافة الغرق.

إلا أني شعرت أن الله كان معي ومنذ الخطوة الأولى حيث منحني تجردا في البحث وحيادا في النقاش وصبراً على مواصلة المسير لسبر اعوار هذه المشكلة ولملمة أطرافها. وكان الله معي أيضاً يوم أن هيأ لي من يأخذ بيدى ناصحاً وموجهاً ومنبهاً أستاذ هذا الشأن وفارس هذا الميدان أستاذنا الدكتور محمد رمضان فلله أولاً الحمد والمنة ولأستاذى الكريم خالص الشكر وجميل العرفان.

هذا وقد اخترت حصر هذا البحث في دائرة أهل السنة والجماعة لان هذه المسألة تعد الأن مشكلة سنية بحتة يدور الخلاف فيها بين أهل السنة والجماعة أنفسهم بل هي أخطر. مسألة عندهم، أما خلاف أهل السنة مع غيرهم فإنه يدور حول مسائل أخرى لا علاقة لها بهذه المسألة. عسى الله أن يأخذ بأيدى البلحثين المخلصين لحل هذه العقد والوصول إلى الوحدة الإسلامية الكبرى.

وإذا كان الباحثون قد تعودوا أن يشيروا إلى الصعوبات التي واجهتهم ضمن المقدمة فأني سأعتمد على القارئ الكريم في تسجيل الصعوبات التي واجهتني وتقديرها. إذ أن هذا البحث كله صعوبة وفي كل جزئية من جزئياته وفي كل حيثيته متعلقة به.

وأما خطة البحث فقد كانت على الشكل الآتي:

قسمت البحث بعد هذه المقدمة- إلى تمهيد وبابين وخاتمة وملحق.

أما التمهيد فقد جعلته على ثلاثة مباحث: الأول: تحدثت فيه عن علم الكلام وآراء العلماء فيه. وقد رأيت هذا المبحث ضروريا لأن الكثير من الباحثين في الصفات الخبرية قد يختلفون في الأصول الكلامية المرتبطة بهذه المسألة ويكفى أن نعلم أن من أهل السنة من يرى علم الكلام أشرف العلوم ومنهم من يراه بدعة مذمومة.

وأما الثاني: فقد كرسته للتعريف بأهل السنة والجماعة ثم التعريف بكبريات الفرق الإسلامية الأخرى: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة.

وأما الثالث: فقد جعلته لتعريف الصفات وأقسامها ومنهج أهل السنة فيها وموقعها في علم الكلام.

وأما الباب الأول: فقد قسمته إلى فصول ثلاثة: الفصل الأول وظفته للحديث عن السلف واختلاف العلماء في تفسيرهم لموقف السلف من الصفات الخبرية ثم عن أسباب هذا الإختلاف وختمته برأى في حقيقة موقف السلف.

وأما الفصل الثانى: فقد ذهب لكشف مذاهب الخلف في تفسير هذه الصفات وأدلة كل واحد منها ومناقشتها. وأما الفصل الثالث فقد بينت فيه منشأ هذا الخلاف عند الخلف وجذوره الأصلية.

وأما الباب الثاني: فهو الذى خصصته لجمع النصوص التي وردت فيها هذه الصفات من الكتاب والسنة بمحاولة شبه استقرائية. وإذا كان في الصفة الواحدة نصوص كثيرة فاكتفى بعرض نماذج منها. ثم تبيان ابرز الأقوال المختلفة عند أهل السنة في تفسيرهم لهذه النصوص. وللتيسير على القارئ الكريم قسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول مع أن هذا التقسيم لا يخلو من الفصل فيما قد لا يرتضي الفصل- إلا أني تجاوزت هذه الإشكالية الصغيرة لان هذه النصوص الكثيرة يصعب على القارئ

استيعابها جملة واحدة دون أن تندرج تحت عناوين بارزة وواضحة. فكانت فصول هذا الباب كالأتي:

الفصل الأول: جمعت فيه النصوص التي ظاهرها تحيز الباري سبحانه في جهة أو مكان ما كنصوص الإستواء والعروج والصعود ونصوص القرب والمعية والإحاطة ونحوها.

والفصل الثاني: جمعت فيه النصوص التي ظاهرها التجسيم والتركيب كالوجه والعين واليد والقدم ونحوها.

وفي الفصل الثالث: جمعت النصوص التي ظاهرها التغير والنقص كالنزول والمجيء والضحك والغضب والمكر والخداع والملل والتردد ونحوها.

وأما الخاتمة فكانت خلاصة مختصرة للبحث مع أهم الاستنتاجات التي توصلت إليها.

وفي الملحق ترجمت لبعض الأعلام الواردة في هذا البحث ممن تدعو الحاجة إلى ترجمتهم.

ولقد كان هذا بألفاظ واضحة وعبارة مختصرة حتى أني أهملت الكثير مما جمعته خشية الإطالة. ولكن طبيعة البحث وتقسيماته قد اضطرتني إلى تكرار بعض النصوص أو الشواهد، وسوف لا يخفي ضرورة هذا على القارئ الكريم مع اعتذارى سلفاً.

وكلي أمل أن أكون قد وفقت إلى ما هدفت إليه بعون الله ومدده، وأن هفوت فالكمال لله وحده. وقد يشفع لي ما بذلته من عظيم الجهد وما سعيت إليه من نبيل القصد.

{رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إن نَّسِينَا أوْ اخْطأْنَا رَبَّنَا ولا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا ولا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ واعْفُ عَنَّا واغْفِرْ لَنَا وارْحَمْنَا أنتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى القَوْمِ الكَافِرِينَ} البقرة ٢٨٦.

التمهيد

أولا: في علم الكلام

ثانيا: في الصفات

ثالثا: التعريف بأهل السنة والجماعة

ثم بكبريات الفرق الإسلامية الأخرى

أولا: في علم الكلام

- تعريفه
- أسماؤه
- موضوعه
- نشأته
- غايته
- موقف العلماء منه
- حاجتنا اليوم إلى علم كلام جديد

تعريفه

عُرّف علم الكلام بتعريفات كثيرة ومختلفة بحسب نظرة العلماء إليه والتعريف الذي يميل إليه القلب هو ما عرّفه به عضد الدين الإيجي حيث يقول: (الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه) ثم يعقب موضحاً فيقول: (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطّأناه لا نخرجه من علماء الكلام)[1].

ويعضد عضد الدين في تعريفه هذا سعد الدين التفتازاني إذ عرفه بقوله: (الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)[2] ثم يشرح تعريفه هذا فيقول: (وهذا هو معنى العقائد الدينية أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ سواء توقف على الشرع أم لا. وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالفين)[3].

ومن هذين التعريفين وما ألحق بهما من توضيح نعلم أن علم الكلام ليس علماً خاصاً بأهل السنة والجماعة. بل هو لهم ولغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

ولقد ذهب بعض متكلمي أهل السنة والجماعة إلى خلاف هذا محاولة منهم لحكر هذا العلم. وقد تبلور هذا المنحى عند طاش كبرى زادة تبلوراً واضحاً. حيث يقول: (وبالجملة يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاماً أصلاً ... وأن هنالك كلاماً مموها يشبه الكلام وليس بذاك ككلام أهل الاعتزال)[4].

وإذا ذهبنا نتلمس جذور هذا المنحى فإنا سنجدها عند علمين كبيرين من أهل السنة والجماعة أما الأول فهو حجة الإسلام الغزالي إذ قال في المنقذ: (وإنما المقصود منه

---

[1] المواقف: ٧ وقد نقل نحو هذا التعريف عن غيره. انظر كشف الظنون: ١٥٠٣/٢.

[2] شرح المقاصد: ١٦٣/١.

[3] المصدر السابق: ١٦٥/١.

[4] مفتاح السعادة: ١٣٢/٢-١٣٣.

حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة)[1]. وأما الثاني فهو العلامة ابن خلدون الذي يقول: (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة)[2]. وإن كان المدقق في كلامهما يستطيع أن يجد له متأولاً باعتبار أن الأول عرفه بغايته لا بماهيته، كأنه قال: فائدة هذا العلم كذا وكذا. والثاني قال: (يتضمن) والمتضمن حتماً أعم مما تضمنه. مع أنهما لم ينفيا هذا العلم كعلم عن الفرق الأخرى. ولكن لا يخفي أن في كلاميهما على الأقل متكأ لمن أراد أن ينحى منحى طاش كبرى زادة.

ولست أدرى ما الدافع لحصر هذا العلم في دائرة أهل السنة والجماعة مع أنه مصطلح معروف عند أغلب الفرق الإسلامية وخصوصا المعتزلة الذين كانت لهم فيه صولات وجولات حتى قيل: (أول من تكلم في هذا العلم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما من رجال المعتزلة)[3] هذا مع أن الكثير من أئمة أهل السنة والجماعة وخصوصا أهل الحديث قد أنكروا على المشتغلين بهذا العلم بل وبدّعوهم بادئ الأمر كما سيأتي -إن شاء الله- عند حديثنا عن موقف العلماء منه. فكيف ينقلب بعد كل هذا إلى علم خاص بأهل السنة. ولماذا لا يكون حاله حال بقية العلوم كالتفسير والفقه وغيرهما فنقول: علم الكلام عند أهل السنة وعلم الكلام عند الإمامية كما نقول فقه أهل السنة وفقه الإمامية وليس في هذا أي تزكية لرأى مخالف.

أسماؤه

اشتهر هذا العلم باسم "علم الكلام" كما عرف بأسماء أخرى من أبرزها:

---

(1) المنقذ من الضلال: ٦٦.

(2) مقدمة ابن خلدون: ٥٠٧.

(3) مطارح النظر لصفي الدين الطريحي، مقدمة الكتاب لمحمد كاظم الطريحي: يح، يط.

١ "الفقه الأكبر" وأول من أطلق عليه هذا الاسم الإمام أبو حنيفة رحمه الله حيث ألف فيه رسالة صغيرة بهذا الاسم[١]. وواضح أن هذه التسمية جاءت للتفريق بين هذا العلم وعلم الفقه المعروف وللتنويه بأهميته وخطره.

٢ "التوحيد والصفات" سمي بهذا الاسم لأن أشهر مباحثه وأخطرها مبحثا التوحيد والصفات ومن ألف فيه بهذا الاسم ابن خزيمة حيث ألف كتابه "التوحيد وإثبات صفات الرب" ومنهم من يفرد التوحيد بتأليفه كما فعل محمد بن عبد الوهاب[٢] ومنهم من يفرد الصفات كما فعل البيهقي رحمه الله تعالى في كتابه الكبير "الأسماء والصفات".

٣ "أصول الدين" وهذا الاسم جاء للتمييز كما هو بيّن بين هذا العلم وغيره من العلوم الشرعية التى تعتبر علوما فرعية تفصيلية، وقد لوحظ دون ريب في هذا الاسم ما لوحظ باسمه "الفقه الأكبر"، وقد ألف في هذا العلم بهذا الاسم مؤلفات كثيرة منها كتاب "أصول الدين" لعبد القاهر البغدادي -رحمه الله تعالى و"الشامل في أصول الدين" لإمام الحرمين الجويني -رحمه الله تعالى و"الأربعين في أصول الدين" للرازي -رحمه الله تعالى-.

٤ "علم العقيدة أو العقائد أو الاعتقاد" وسمي بذلك لأن مهمته الأولى حفظ العقيدة بإيراد الحجج ودفع الشبه. والعقائد وأصول الدين بمعنى واحد كما هو بيّن. وممن ألف فيه بهذا الاسم البيهقي حيث ألف كتابه "الاعتقاد" والغزالي حيث ألف فيه "قواعد العقائد". وأبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى حيث ألف فيه "عقيدة السلف وأصحاب الحديث"[٣].

---

[١] وهي رسالة جمع فيها أبو حنيفة أصول أهل السنة وقد طبعته في بغداد/ مطبعة أسعد سنة ١٩٩٠م بتقديم وتعليق محمود عمران موسى.

[٢] مؤسس الحركة الوهابية المعروفة وكتابه "التوحيد" قد شرح كثيراً و من هذه الشروح "فتح المجيد" و"قرة عيون الموحدين" وكلاهما لحفيده عبد الرحمن حسن عليهم رحمة الله-.

[٣] وهذه الكتب قد اعتمدناها في هذا البحث وترجمنا لمؤلفيها انظر الملحق.

وأما سبب تسميته بـــ "علم الكلام" واشتهاره بذلك. فقد ذكر العلماء أسباباً كثيرة من أهمها:

١- الخلاف الشديد الذي وقع بين المسلمين حول مسألة (كلام الله سبحانه وتعالى) من حيث كونه مخلوقا أو غير مخلوق. وقد بدأ هذا الصراع مبكراً وقسّم الأمة إلى فريقين عظيمين، وصاحب هذا الانقسام إرهاب شديد ومحنة عظيمة فكانت قضية الكلام محور اهتمام المتكلمين من كلا الفريقين حتى سمي هذا العلم باسمها.

٢ إن علم الكلام قائم على إظهار الحجج ودرء الشبه وهذا لا يتأتى إلا بالمناظرة والجدل الذي ينمي قابلية الكلام ويجعلها سمة بارزة عند المشتغلين بهذا العلم.

٣ إن رجال هذا العلم قد تكلموا في أمور سكت عنها أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم وأرضاهم كالكلام في القرآن من حيث أنه مخلوق أو غير مخلوق

والكلام في القدر وغير هذا مما هو مفصل في كتب الكلام[١].

موضوعه

من خلال تعريف علم الكلام وأسمائه التى سمي بها نستطيع القول: إن موضوعه هو ذات الله تعالى وصفاته والنبوة واليوم الآخر وما ينبني على هذه الأصول الثلاث من عقائد وما يتصل بها[٢]. وهو بهذا يكون فعلاً مرادفاً لـ "أصول الدين" أو "الفقه الأكبر" أو "العقائد الإسلامية" ونحوها. ويكون على هذا المعنى أشرف العلوم وأجلها.

يقول التفتازاني رحمه الله تعالى-: (فإن مبنى علم الشرع والأحكام وأساس قواعد عقائد الإسلام هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام)[٣].

---

[١] انظر المواقف: ٨-٩. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني: ١٤-١٥. وشرح المقاصد: ١٦٤/١.

[٢] انظر مفتاح السعادة: ١٣٢/٢. وذكر أن هذا هو موضوعه عند المتقدمي .

[٣] شرح العقائد النسفية: ٥-٦.

ولكن الأمر لم يقف عند هذا، فمع مرور الزمن أخذت دائرة الكلام تتسع وتنفتح لتلتهم مباحث أخرى جديدة ليست هي من أصول الدين، وبدأ هذا الانفتاح في اللحظة التي شعر فيها علماء الكلام بأنهم محتاجون إلى أدلة عقلية مقنعة بالإضافة إلى الأدلة النقلية لمواجهة أزمة التحدي الخطيرة التي وقعت فيها الأمة بعد الاتصال المباشر بالثقافات والفلسفات الأجنبية التي لم يكن من السهل دفعها بالأدلة النقلية[1]. ثم ما صاحب ذلك من صراع داخلي خطير لم تكن الأمة مستعدة له يضاف إلى ذلك النقلة الحضارية الشاسعة التي ميزت تلك الحقبة من تاريخ المسلمين، كل ذلك جعل من الصعب سجن علم الكلام وغلق المنافذ التي يطلع منها على ساحة الصراع بل التي سينسلح منها إلى ذلك الميدان مؤثراً ومتأثراً بكل الأفكار التي يتماس معها. وإذا كان الأمر كذلك فمن الصعب أيضا أن نجعل موضوع علم الكلام بعد هذا هو موضوع العقيدة الإسلامية نفسها بل الأولى أن نقول إن بين الكلام والعقيدة عموماً وخصوصاً مطلقا. وهذا هو الذي أدى إلى اختلاف حكم العلماء عليه كما سنرى إن شاء الله.

ولقد سجل غير واحد من العلماء هذا التطور الذي حصل في موضوع علم الكلام. يقول ابن خلدون: (إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل)[2]. ويقول طاش كبرى زادة: (وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين ... وعند المتأخرين موضوع الكلام: المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً)[3].

---

[1] يقول التفتازاني: (ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات) شرح العقائد النسفية: ١٧.

[2] مقدمة ابن خلدون: ٥١٣.

[3] مفتاح السعادة: ١٣٢/٢. ومن المتأخرين هؤلاء التفتازاني - انظر شرح المقاصد ١٧٣/١.

ويشرح أستاذنا الدكتور محمد رمضان هذا التطور ويبين أسبابه وقد أغنى وأكفى فيقول: (ثم لما جاء من يليهم من العلماء ورأوا أن هذه المبادئ التي يتوقف عليها إثبات العقائد كالموجود وأقسامه وكالجوهر والعرض وأحكامهما هي من مسائل العلم الإلهي عند الفلاسفة وتحاشوا أن يحتاج علم العقائد إلى علوم الفلاسفة عمموا موضوعه، فبحثوا عن أحوال الموجودات الخارجية مطلقاً ليكون لهم علم شرعي بإزاء العلم الإلهي عند الفلاسفة ويمتاز عنه بأن بحث هذه الأمور في الكلام على قواعد الشرع، وفي العلم الإلهي على مقتضى العقول وافق الشرع أو لم يوافق، ثم أتى بعد هؤلاء من العلماء من رأوا علمهم هذا لا يستغني عن القواعد المنطقية التي وضعتها الفلاسفة، ورأوا أن احتياج علم شرعي إلى علم غير شرعي غير لائق فعمموا موضوع العلم مرة أخرى)[1].

وهكذا يتبين أن موضوع علم الكلام يتناول عقيدة الإسلام من مصادرها الصحيحة كما يتناول المباحث العقلية القابلة للصواب والخطأ.

نشأته

إن علم الكلام باعتباره أصول الدين لا شك أنه قد نشأ وكمل على يد خاتم المرسلين محمد ﷺ يقول الله تعالى:{ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً} المائدة/٣. والدين لا يتناول الفروع قبل الأصول. فأصول الدين كاملة ثابتة غير خاضعة للتطور أبداً ولا لزيادة أو نقصان. يقول ﷺ: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)[2].

أما علم الكلام باعتباره الآخر وهو ما مزج مع أصول الدين من مباحث عقلية وحجج فلسفية وقواعد منطقية، فهذا هو القابل للتطور والتغير والزيادة والنقصان. وإن كانت جذوره الأولى ليست بعيدة عن الإسلام لأن الإسلام علمنا معنى المجادلة والحجة

---

(1) الباقلاني وآراؤه الكلامية: ٣١.

(2) رواه البخاري فتح الباري: ٣١٧/١٣ ومسلم صحيح مسلم بشرح النووي:١٦/١٢.

وما إلى ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ النحل/١٢٥، ويقول أيضا: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ الأنعام/٨٣. والحجة لابد أن تكون ملزمة للخصم. والحجة النقلية ليست كافية في ذلك فلابد من دراسة حجج الخصوم وأدلتهم وشبههم ثم تمحيصها ومناقشتها كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس/٧٨-٧٩. فذكرُ أفكار الخصوم ودراستها ليس بدعة في الدين، ولكن كان الكثير من السلف رضي الله عنهم يخشى أن يكون ذلك منزلقاً خطيراً كما حدث بالفعل للكثير من الفرق. وقد يكون ذلك أيضاً سبباً في انشغال الأمة كلها عن مهامها الأولى كتبليغ الدعوة وحفظ البيضة والجهاد في سبيل الله. ولكن تحفظ السلف هذا بل وإنكارهم الشديد على المشتغلين بهذا العلم كما سنرى لم يحل دون ما حدث. لأن علم الكلام قد أصبح سلاحا فعالاً في تلك الحقبة، ولا يمكن لأهل السنة والجماعة أن يدعوا الساحة لغيرهم تاركين فيها الجمهور الأعظم من عوام الناس الذين يُستزَلون بالشبهة ويُشكَّكون بالكلمة[1]. ثم هل الخوف من دراسة علم الكلام على الأئمة العلماء أم على العوام؟! وهل يمكن غلق آذان العوام وشد عيونهم كي لا تتسرب إليهم تشكيكات الخصوم من هذا المنطلق بدأ علم الكلام يتنفس بالتدريج في أحضان الأئمة الكبار كأبي حنيفة والحارث المحاسبي وغيرهما عليهم رحمة الله تعالى يقول الإمام أبو حنيفة: (إذا قالوا: أليس يسعك ما وسع أصحاب النبي ﷺ؟ فقل: بلى يسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم. وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطئ منا والمصيب وأن نذب عن

---

[1] يقول الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" /٦٦-٦٧: (ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبسات أهل البدع المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله).

أنفسنا وحرمنا)[1]. ومع هذا فكان التردد لا يزال قائما عند أهل السنة ممثلا بموقف الإمام أحمد وغيره، فترى الإمام أحمد يهجر الحارث المحاسبي مع تقواه وورعه لأنه خاض في هذا العلم وإن كان خوضه للدفاع عن السنة. يقول الإمام أحمد للمحاسبي: (ويحك ألست تحكي بدعتهم أولاً وترد عليهم. ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالب كلام أهل البدعة والتفكر فيه فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث)[2] وكأني بالمحاسبي يجيبه: وماذا نفعل يا إمام إذا كان الناس قد تفكروا في ذلك وبحثوا دونما أن يستأذنوك أو يستأذنوني؟! فيجيبه الإمام أحمد برسالة خطيرة ألفها تحت عنوان "الرد على الزنادقة والجهمية"[3] وحكى فيها بدعتهم كما حكاها المحاسبي وردها كما ردها. وهكذا يزول التردد شيئا فشيئا ويكاد يجمع أهل السنة والجماعة على ذلك مع الفارق بين المكثر منهم والمقِل. يقول أبو سعيد الدارمي: (وقد كان مَنْ مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء فلم نجد بدأ من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق)[4].

فلم يبق أحد من أهل السنة والجماعة على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ينكر الخوض في هذا العلم إذا كان مقصوده تقرير العقيدة الصحيحة بإيراد الحجة ودفع الشبهة[5]. وملئت كتبهم بأقوال الخصوم وحججهم ولم يعد من يقول: ويحك ألست تحكي بدعتهم؟ وما ألفه أهل الحديث والحنابلة في هذا المجال لا يقل أبداً عما ألفه غيرهم من أهل الرأي كالأشعرية والماتريدية.

---

[1] العالم والمتعلم: ٣٤.

[2] مفتاح السعادة: ٢/١٣٨.

[3] وهي رسالة طبعت ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١.

[4] الرد على الجهمية: ٢٥٩. وهذه الرسالة ضمن المجموعة السابقة.

[5] انظر قول ابن تيمية في علم الكلام ص ٢١ من هذا البحث.

ولعل هذا الاتفاق الذي حصل بعد ذلك التردد الشديد يذكرنا بقضية مشابهة كثر فيها النزاع بين السلف حتى بين أصحاب رسول الله ﷺ ثم آل الأمر إلى الموقف الموحد وهي قضية تدوين السنة(١).

غايته:

لا شك أن العلوم إنما تشرف بغاياتها وفوائدها وكلما كانت الغاية أسمى كان العلم الذي يوصل إلى هذه الغاية أسمى. ولكي نتبين مكانة هذا العلم لابد من تبيين غايته. وغايته إجمالاً حماية العقيدة بإيراد الحجج لها ودفع الشبه عنها. يقول الإمام الغزالي: (بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسداً)(٢) وأما تفصيلاً فسنكتفي بما ذكره الإيجي رحمه الله- في كتابه "المواقف" لأن ما عند غيره مشابه له أو قريب منه. يقول الإيجي: (المقصد الثالث. فائدته دفعاً للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهما. وهي أمور:

الأول: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان و﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة/١١.

الثاني: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

الثالث: حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابع: أن يبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها.

الخامس: صحة النية والاعتقاد إذ بها يرجى قبول العمل.

وغاية ذلك كله سعادة الدارين)(٣).

---

(١) فإنكار بعض السلف لتدوين السنة لا يقل عن إنكارهم على المتكلمين. انظر البحث المفصل في تدوين السنة وتأريخه لأستاذنا الدكتور حارث الضاري، الأمام الزهري وأثره في السنة: ٢٧٦-٢٧٩.

(٢) قواعد العقائد: ١٠٢.

(٣) المواقف: ٨.

موقف العلماء منه

تباينت أقوال العلماء في علم الكلام تبايناً كبيراً من الذين اعتبروه أشرف العلوم، إلى الذين عدّوه بدعة ومنكرا. وسننقل بعض هذه الأقوال كأمثلة ثم نبين المراد منها إن شاء الله تعالى.

يقول الإمام أبو يوسف رحمه الله-: (لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق فهو مبتدع)[1] ويقول الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى-: (لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد) ويقول أيضا: (حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام)[2] وسئل سفيان الثوري عن الكلام فقال: (دع الباطل أين أنت من الحق؟ اتبع السنة ودع الباطل)[3]. وقد مر معنا قبل قليل كلام الإمام أحمد وهجره للحارث المحا سبي بسبب تكلمه. بينما نجد آخرين من علماء الأمة حبذوه وألفوا فيه ودافعوا عنه كالإمام أبي حنيفة وقد مر معنا قوله.

والإمام الغزالي الذي يقول: (بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة) ويقول الإيجي: (قد علمت أن موضوعه أهم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو إذن أشرف العلوم)[4].

وهذه المواقف المتباينة ليست بين فريق وفريق فحسب لكي نقول هذا مجوّز وذاك مانع. بل قد تكون هذه المواقف المتباينة لعالم واحد كما مر معنا بالنسبة للإمام أحمد حيث أنكر على المحا سبي قائلا: (ويحك أولست تحكي بدعتهم أولاً وترد عليها؟) ثم هو

---

[1] مفتاح السعادة: ٢/١٣٧.

[2] المصدر السابق:٢/١٣٨. انظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز: ١/١٧-١٨.

[3] صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي: ٥٧.

[4] المواقف: ٨.

يؤلف كتابا في الرد على الزنادقة والجهمية يحكي فيه جل بدعهم وشبهاتهم. ولذلك فلا أميل لتقسيم موقف العلماء إلى مجوّزين ومانعين بل لابد من دراسة هذا التناقض الظاهر في الآراء والمواقفه ولعل هناك من سبقنا في هذا. ولننظر في هذا النص لابن تيمية رحمه الله تعالى- (والسلف لم يذموا جنس الكلام فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو حق، بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل)[1].

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يُفصّل السلف ويبينوا مقصودهم بوضوح؟ يجيبنا طاش كبرى زادة بقوله: (ولا يخفى أن إنكار السلف لا ينبغي أن يكون على كلام الأشاعرة والماتريدية بل على كلام الفلاسفة وأهل الاعتزال وعلى كلام أهل الجدال بالباطل إذ الكلام الشائع في زمان الأئمة المجتهدين هو كلام أهل الاعتزال والإرجاء وأمثالهما وأما كلام أهل السنة والجماعة فقد حدث بعد انقراضهم بزمان كثير)[2] وهذا الحدوث ليس حدوث الأصول والعقائد ولا حتى الجدل والرد وإنما إطلاق (علم الكلام) على هذه المباحث هو الحادث، نقول ذلك لأن المجادلة في العقيدة ليست بدعة كيف وقد أمر الله بها: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ النحل/١٢٥. وهذا الإمام الشافعي وهو أشد من أنكر على المتكلمين يناظر حفصاً الفرد وكان من متكلمي المعتزلة وبعد أن انتهت المناظرة قال الشافعي: (لأن يلقى الله تعالى عبدٌ بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام)[3] والمتناظران متكلمان دون ريب فهل كان الشافعي يعلق على كلامه هو أم على كلام حفص؟!

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل المطبوع ضمن مجموعة الرسائل الكبرى: ١/١١٠.

[2] مفتاح السعادة: ٢/١٤٣.

[3] المصدر السابق: ٢/١٣٨.

فتبين إذاً صدق ما قاله ابن تيمية أنهم لا ينكرون إلا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة. وقد يحذر بعض العلماء من علم الكلام لا لذاته بل لما يصحبه ويجر إليه من قساوة قلب وحب ظهور ونزعة جدل يقول الإمام أبو حنيفة: (إني رأيت ممن تنحل الكلام وتجادل فيه قوماً ليس سيماؤهم سيماء المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم)[1]. ويقول الإمام الغزالي: (أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعهما بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص)[2]. ولكن هذا لا يعني أن نلغي هذا العلم لأن ما يجر إليه قد يجر إليه غيره من العلوم كالتفسير والحديث يقول الغزالي أيضاً: (وإن كان المحذور هو التشغب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام، فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرئاسة مما يفضي إليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لأجل أدائه إليه)[3].

وقد يكون هنالك من العلماء من يحذر من هذا العلم لما يحتوي عليه من البحث في النصوص المتشابهة وهو عند بعض العلماء منهي عنه لقوله تعالى:{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} آل عمران/٧ ولا يمكن أن يحرم علم الكلام كله لاشتماله على بعض النصوص المختلف فيها. وسنتناول هذا الاختلاف ومعنى المتشابه بمبحث مستقل -إن شاء الله-.

وإذا كان العلماء قد اتفقوا على دراسة العقيدة الإسلامية بأصولها الثلاثة التوحيد، والنبوة، واليوم الآخر. واتفقوا على تحريم المراء بالباطل وما قد يجر إليه علم الكلام من التفرق في الدين. والغلو والتعصب، فمعنى هذا أنه ليس هنالك خلاف أصلاً وإنما هو خلاف لفظي لا يضر.

---

[1] المصدر السابق: ٢/١٣٦.

[2] قواعد العقائد: ٩٩-١٠٠.

[3] المصدر السابق: ٩١.

حاجتنا اليوم إلى علم كلام جديد[1]

يحلو للبعض من المسلمين اليوم أن ينقصوا من شأن علم الكلام أو يعتبروه علماً قام للضرورة الملحة التي دعت إلى قيامه في تلك الحقب الماضية ولم نعد الآن نحتاج إليه. وهذا وهم كبير وخطأ فادح وقع فيه المسلمون، فإن الأسباب التي أدت إلى قيام هذا العلم ونضوجه لا زالت قائمة، فالتشكيك بالعقيدة كان ولا يزال هو الهدف الأول لأعداء الإسلام، ويبقى هذا الهدف طالما بقي هنالك أعداء لهذا الدين فكيف نواجه هذا التحدي المستمر؟ بل الحرب الفكرية العقدية الضارية؟ إننا لا نستطيع قطعاً أن نواجه ذلك بالفقه أو بالحديث أو غير ذلك من العلوم الشرعية. بل الاعتماد على هذه العلوم بمعزل عن علم الكلام فتح على المسلمين ثغرات كبيرة وجعل الكثير من عوام المسلمين وحتى من بعض فقهائهم يستسلمون لأفكار عقدية غازية. وإذا نسينا فلا ننسى الموجة الإلحادية الهدامة التي اكتسحت الأمة الإسلامية فأهلكت منها الحرث والنسل. ولماذا نذهب في الماضي؟ وهذه الفلسفات الغربية الخطيرة التي تتحدى عقيدة المسلمين في عقر دارها. وهل هنالك أخطر من فكرة عزل الدين عن الحياة؟ التي تعني إلغاء دور الإله في أرضه. وما الفرق بين اثنين أحدهما لا يؤمن بوجود إله والآخر يؤمن بوجود إله محنط عاجز لا شأن له في الحياة؟ ومن ينكر أن لهذه الفلسفة الآن عمقاً عالمياً بل وحتى في صفوف كثير من المتدينين؟ ولها المدارس والدعاة والوسائل الضخمة والطاقات الهائلة وهل هذه وحدها؟ هل انتهت الفرق الباطنية الضالة من دسها وبث سمها في العالم الإسلامي؟ فبأي علم نواجه هذا كله؟

إن الأمة ممثلة بعلمائها قد ارتكبت خطأ جسيماً يوم أن اهتمت بكل شيء إلا بعقيدتها. إلا ما شاء الله.

---

[1] انظر ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود تحت عنوان: (علم الكلام فيما ينبغي أن يكون) في كتابه "الإسلام والعقل": ١٩٣.

وخلاصة القول إن حاجتنا إلى علم الكلام لا تنتهي ولا يمكن لها أن تنتهي. بل نحن بحاجة لا إلى دراسة علم الكلام الذي نضّجه الأوائل فحسب، بل لابد من تأسيس علم كلام جديد يسعفنا في معركتنا العقدية التي نعيشها اليوم. وإذا كان هنالك من يتحسس أو يتضايق من مصطلح (علم الكلام) فإن هذا مصطلح -ولا مشاحة في الاصطلاح على هذا العلم الذي مهمته دراسة العقيدة وحراستها. فنحن نريد هذا العلم الذي هذه مهمته. ولا أظن أن من المسلمين من ينكره أما الاسم والمصطلح فليس مهما.

التعريف بأهل السنة والجماعة

١- أهل السنة والجماعة:

للتعريف بأهل السنة والجماعة لابد من معرفة هاتين الكلمتين: (السنة والجماعة). أما "السنة" فهي في اللغة: السيرة[1]. وفي اصطلاح المحدثين هي: (ما أثر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو غير خلقية)[2]. وقد يكون تسميه أهل السنة بهذا الاسم آتية من المعنى اللغوي فهم سائرون على طريق رسول الله ﷺ وسيرته ومنهجه[3] والذي يدخل فيه القرآن بطريق الأولى فيكون معنى أهل السنة: أهل الإسلام. وقد تكون التسمية آتية من المعنى الاصطلاحي فهم أهل السنة أي حفظتها وحملتها والمدافعون عنها وهذا هو الأقرب والذي تطمئن إليه النفس وذلك لأمور:

١- أن الكلمة إذا دارت بين معنيين أحدهما لغوي والثاني اصطلاحي فتقدم الحقيقة الاصطلاحية على الحقيقة اللغوية وتكون هي الأصل كما في لفظة الصلاة والزكاة والحج ونحوها.

٢- إن تفسير أهل السنة بأهل الإسلام لا يمكن لأن من أهل الإسلام طوائف لا تندرج تحت اسم أهل السنة.

٣- إن أهل السنة قد خصهم الله فعلاً بحفظ السنة التي رويت عن رسول الله ﷺ فكان أولى أن يتسمّوا بها للاختصاص. لأن الطوائف الأخرى فرطوا بهذه السنة تفريطاً كبيراً وهذا التفريط يرجع إلى أسباب عديدة من أهمها: أن الكثير من تلك الطوائف تنظر إلى أصحاب رسول الله ﷺ وعلى صحبه بعين الريبة فضلاً عن تكفير القسم الكبير منهم. والمعلوم جزماً أن الصحابة هم نقلة السنة وقد رووها لنا شفاهاً لمحل

---

[1] مختار الصحاح: ٣١٧، وتاج العروس: ٢٤٤/٩.

[2] انظر قواعد التحديث للقاسمي: ٣٥-٣٧. والسنة ومكانتها في التشريع مصطفى السباعي: ٥٣.

[3] واختار هذا يحيى هويدي في كتابه دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية /١٠٦. والأظهر الثاني كما سيأتي -والله أعلم-.

النهي عن التدوين بادئ الأمر. يقول الإسفرائيني: (وهذه الصفة تقررت لأهل السنة لأنهم ينقلون الأخبار والآثار عن الرسول ﷺ والصحابة رضى الله عنهم ولا يدخل في تلك الجملة من يطعن في الصحابة من الخوارج والروافض ولا من قال من القدرية أن شهادة اثنين من أهل صفين غير مقبولة على باقة بقل)[1].

وأما "الجماعة" فقد اختلف العلماء في معناها المرتبط باسم أهل السنة، ففسرها بعضهم بجماعة الصحابة رضي الله عنهم ومنهم من فسرها بالسواد الأعظم من المسلمين، وذهب الطبري رحمه الله إلى أنهم الجماعة الذين لم يخرجوا عن طاعة الإمام[2] وذهب ابن تيمية رحمه الله إلى أنها مأخوذة من الإجماع الذي يقول به أ هل السنة وهو المصدر الثالث من مصادر التشريع عندهم[3].

ولا أرى في هذه الأقوال تعارضاً فهي مرتبطة مع بعضها، وأهل السنة متصفون بها جميعاً، فهم المحبون للصحابة المتبعون لهم وهم السواد الأعظم من المسلمين وهم الذين لم يخرجوا عن الطاعة وهم القائلون بالإجماع.

هذا وقد ذكر كُتاب الفرق كثيراً مما يميز أهل السنة والجماعة عن غيرهم ومن أهم ذلك:

١- اتفاقهم على أن أركان الإسلام خمسة. وأركان الإيمان ستة وهي الواردة في حديث جبريل: {الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا ... قال أي جبريل عليه السلام فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره}[4].

---

(١) التبصير في الدين: ١٨٥.

(٢) انظر هذه الأقوال ونحوها في فتح الباري: ٣٧/١٣ والتبصير في الدين: ١٨٥-١٨٦-١٨٧.

(٣) انظر شرح العقيدة الواسطية: ١٨٠.

(٤) الحديث بطوله رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥٧/١.

٢- اتفاقهم على إثبات صفات الله الواردة في الكتاب والسنة الصحيحة ولذلك يسمون "الصفاتية".

٣- اتفاقهم على أن كلام الله غير مخلوق.

٤- اتفاقهم على رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

٥- اتفاقهم على عدم التكفير بالذنب.

٦- اتفاقهم على وجود الشفاعة لرسول الله ﷺ.

٧- اتفاقهم على حب الصحابة أجمعين وتعديلهم والإقرار بإمامة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي. وهؤلاء هم أفضل الصحابة ثم الصحابة أفضل من بقية المسلمين[1].

هذه النقاط ونحوها تعد معالم واضحة للدائرة التي تضم أهل السنة والجماعة، لكن هذا لا يعني أن يكون لهم مذهب موحد في الأصول والفروع. بل إن لهم مذاهب واتجاهات متعددة في الأصول والفروع، تعمل ضمن هذه الدائرة الكبيرة، ولكن لا تخرج عنها. فكما كانت لهم المدارس الفقهية المتعددة كذلك كانت لهم المدارس الأصولية الكلامية المتعددة أيضاً. وسنرى في فصول هذه الرسالة -إن شاء الله- مدى تداخل هذه المدارس فيما بينها وتأثير كل واحدة منها بغيرها بحيث يصعب أن نجد خيطاً فاصلاً فيما بينها. ولكننا بصورة تقريبية نستطيع أن نقول: إن لأهل السنة مدرستين أصوليتين هما مدرسة الحديث ومدرسة الرأي[2]، وسنتكلم عنهما بإيجاز شديد:

---

[1] انظر مقالات الإسلاميين: ١/٣٢٠-٣٢٤. والتبصير في الدين: ١٥٣-١٨٧. والفرق بين الفرق: ٢٤٨. والعقيدة الواسطية بشرح محمد خليل هراس: ١٦١-١٨١. وانظر أصول الدين الإسلامي، الدكتور رشدي عليان رحمه الله والدكتور قحطان الدوري: ٥٥-٦٠.

[2] وهذا ليس بدعا من القول فقد ذكره كثير من العلماء المتقدمين، انظر مثلا الفَرق بين الفِرق لعبد القاهر البغدادي: ١٩ حيث يقول: (أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث..). ويقول ابن تيمية: (هذه المقالات التي نقلها لا تعرف عن أحد من المعروفين بمذهب السنة و الجماعة ... لا من أهل الحديث ولا من أهل الرأي فلا يعرف من هؤلاء من قال: إن الله جسم (منهاج السنة: ١/٢٤٠. وقبل هذين العلمين قال ابن قتيبة في حديث " الوطأة " الآتي-: (إن لهذا الحديث مخرجا حسنا قد ذهب إليه بعض أهل النظر وبعض أهل الحديث). تأويل مختلف الحديث: ١٤٠.

لقد مر معنا عند الحديث عن نشأة علم الكلام أن السلف كانوا يكرهون الخوض في مباحث هذا العلم بالحق أو بالباطل حتى قال أبو يوسف: (لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق فهو مبتدع)[1]. وهذا الموقف كان يجسد بحق موقف الصحابة والتابعين من حيث سكوتهم عن مباحث الكلام التي أثيرت فيما بعد فحينما نفتش في كتب التفسير والتفسير بالمأثور بصورة خاصة لا نجد آراء الصحابة في آيات القدر أو الصفات ونحوها إلا النزر القليل. وهكذا في جميع ما نقل إلينا عنهم من تفاسير وفتاوى. ولذلك فموقف السلف حقيقة هو السكوت. وما بعد السكوت غيب لا يعلمه إلا الله. ولا يجوز لإنسان أن يلصق بهم مذهباً كلامياً أبداً بناء على التخمين والظن، أو بناء على النزر القليل الذي ورد عنهم لأنه حتى هذا القليل لا يمثل اتجاهاً واحداً بل تجد فيه التفويض كما تجد فيه التأويل. فالقول الفصل هو أن السلف لم يكن لهم مذهب في المسائل الكلامية التي هي محل النزاع بين العلماء. أقول ذلك لأن هنالك من يحاول أن يصور أن مدرسة الحديث هي مذهب السلف، ليجعل من ذلك متكأ لإخراج مدرسة الرأي والتي يمثلها الأشاعرة والماتريدية عن دائرة أهل السنة والجماعة. وهي جل أهل السنة والجماعة كما سنرى وباعتراف هؤلاء أنفسهم. والحق أن المدرستين لا تمثلان موقف السلف، لأن موقف السلف بوجه العموم هو السكوت وأما هؤلاء فقد تكلموا فيما سكت عنه السلف وألف كلا الفريقين في هذه المباحث المئات من الكتب. ولماذا نذهب بعيدا فهذا أحد أئمة مدرسة الحديث يكشف النقاب عن هذه الحقيقة وهو الإمام أبو سعيد الدارمي حيث يقول: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا على أمته، ويحذرها إياهم ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا ويتماروا به على جهل

[1] انظر هذا القول ونحوه، ص(٢٠) من هذا البحث.

فيكفروا فإن رسول الله ﷺ قد قال: {المراء في القرآن كفـر}[1] وحتـى إن بعضـهم كـانوا يتقون تفسيره لأن القائل فيه إنما يقول على الله ... فهذا الصدّيـق خـير هـذه الأمـة بعـد نبيها والخليفة بعده قد شهد التنزيل وعاين الرسول وعلم فيما أنزل القرآن إلا مـا شـاء الله، وتوقى أن يقول في القرآن مخافـة أن لا يصيـب مـا عنـى الله فيـهلك)[2]. فـهذا هـو التسجيل المتجرد لموقف السلف بقلم أحد أعلام مدرسـة الحديـث. وهكـذا فـالضرورة ألجأت علماء المسلمين إلى الكلام فيما سكت عنه السلفـه ثم منهم من أكثر الاستشهاد بالأحاديث لدعم مذهبه كما فعل ابن خزيمة وأبو سعيد الدارمي وغيرهمـا فـهؤلاء هـم أهل الحديث. ومنهم من أكثر من الاحتجاج بالأدلة العقلية والمنطقية باعتبار أن الخصـم لا يسـلم للأدلـة النقليـة خصوصـا إذا كـانت بأحاديث الآحـاد كمـا فعـل الأشـعري والماتريدي وغيرهما فهؤلاء هم مدرسة الرأي، وإذا قُسّم أهل السـنة إلى سـلف وخلـف فهاتان المدرستان كلاهما من الخلفـه لأن هذا التقسيم إما أن يكون باعتبار الزمان وإمـا أن يكون باعتبار المذهب، وإذا علمنا أن كلا المدرستين متأخرتان زمناً عـن السـلف وأن كليهما قد تكلما فيما سكت عنه السلف فهما من الخلف جزماً.

ولقد امتازت مدرسة الحديث بالتصاقها الشديد بالسنة وكان لها الدور الأكـبر في إثراء علم الكلام بالأدلة النقلية الكثيرة التي يستطيع المسـلم أن يتعـرف علـى عقيدتـه الصحيحة من خلالها. ذلك لأن المسلم الحق لا يحتاج إلى كثير مـن المبـاحث المنطقيـة في معرفة دينه، لأنه ما أصبح مسلماً إلا بعد أن آمن بقوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا} الحشر/٧. وهذا يكفي المسلم ولهذا فإن ما جمعته هذه المدرسة مـن أحاديث كثيرة في مجال العقيدة وما بذلت فيه من جهد وترتيب وتوضيـح كـل ذلـك قـد أغنى الصعيد الداخلي لأهل السنة والجماعة بعقيدة واضحة سـهلة ميسـرة بعيـدة عـن

---

(١) رواه أبو داود، سنن أبي داود: ٤/١٩٩.

(٢) الرد على الجهمية: ٢٥٩ ٢٦٠.

تكلفات المنطق وتعقيدات الفلسفة، خصوصاً إذا جاءت تلك الجهود المباركة نقية من حمى التعصب.

أما على الصعيد الخارجي والوقوف بوجه الهجمات التشكيكية الخطيرة، فان لرجال مدرسة الرأي الباع الطويل، فلا يجارون أبدا في هذا باعتراف كل منصف. يقول ابن تيمية: (وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال سلك طريقة أبي محمد بن كلاب فصار طائفة ينسبون إلى السنة والحديث يذكرون في مثالب أبي الحسن أشياء هي من افتراء المعتزلة وغيرهم عليه لأن الأشعري بَيَّنَ مِنْ تناقض أقوال المعتزلة وفسادها ما لم يبينه غيره حتى جعلهم في قمع السمسمة) ثم يقول: (فخرجوا بهذه الطريقة التي سلكها ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري والثقفي ومن تبعهم كأبي عبد الله بن مجاهد وأصحابه والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وغير هؤلاء، وصار هؤلاء يردون على المعتزلة ما رده عليهم ابن كلاب والقلانسي والأشعري وغيرهم من مثبتة الصفات، فبينوا فساد قولهم بأن القرآن مخلوق وغير ذلك، وكان في هذا كسر سورة المعتزلة والجهمية ما فيه ظهور شعار السنة)[1].

وهكذا يقرر ابن تيمية أن الأشعري وتلامذته هم الذين أدخلوا الجهمية والمعتزلة في قمع السمسمة، وهم الذين أظهروا شعار السنة بعد أن كسروا سورة المعتزلة. وبهذا يكون الأشاعرة أنصار أصول الدين كما يقرر ذلك ابن تيمية حيث استشهد بكلام أحد الفقهاء فقال: (وكذلك رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد[2] فتوى طويلة فيها أشياء حسنة ... قال: وأما لعن العلماء لأئمة الأشعرية فمن لعنهم عزر وعادت اللعنة عليه. فمن لعن من ليس أهلاً للعنة وقعت اللعنة عليه. والعلماء أنصار فروع الدين والأشعرية أنصار أصول الدين)[3] ويعقب ابن تيمية تعقيبا واضحاً على هذه الفتوى بقوله: (فالفقيه أبو محمد أيضا إنما منع اللعن وأمر بتعزير اللاعن لأجل ما

---

[1] شرح حديث النزول: ١٦٧-١٦٨.

[2] لعله أبو محمد الجويني والد أمام الحرمين عليهما رحمة الله انظر منهج الأشاعرة في العقيدة: ٩.

[3] مجموع الفتاوى: ٤/١٥-١٦.

نصروه من أصول الدين وهو ما ذكرناه من موافقة القرآن والسنة والحديث والرد على من خالف القرآن والسنة والحديث)[1].

وترى كذلك علماء مدرسة الرأي لا يبخسون أهل الحديث حقهم فيقول مثلا عبد القاهر البغدادي: (فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث دون من يشتري لهو الحديث وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدّثوهم)[2] ويقول الإيجي: (وأما الفرقة الناجية المستثناة فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة)[3]. ولهذا نجد الكثير من أئمة الحديث قد جمعوا بين منهج أهل الحديث ومنهج أهل الرأي كالإمام الخطابي والنووي والحافظ ابن حجر والبيهقي. بل إن منهم من اشتغل بالدفاع عن أهل الرأي كما فعل ابن عساكر في كتابه "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري". وبهذه الروح أيضا تعامل أغلب الفقهاء ولم يجد ضيراً أتباع مالك والشافعي أن ينهجوا نهج الأشعري والماتريدي حتى قال المقريزي: (هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة)[4] ويقرر هذه الحقيقة أحد الكتاب المعاصرين المتمسكين بمذهب أهل الحديث، وهو الدكتور رضا نعسان فيقول: (فأقول إن جماهير المسلمين اليوم ينتسبون في العقيدة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري وبعضهم ينتسب إلى أبي منصور الماتريدي بينما ينتسبون في الفقه إلى الأئمة الفضلاء أبي حنيفة ومالك والشافعي)[5] حتى قيل إن الأشاعرة يمثلون اليوم خمسة وتسعين بالمائة من المسلمين!! ومع أن هذا لا

---

(1) المصدر السابق: ٧/٤. ولا أدري كيف فهم الشيخ سفر الحوالي أن ابن تيمية قد ساق كلام الفقيه أبي محمد لا ليستشهد به وإنما ليرد عليه. انظر منهج الأشاعرة في العقيدة: ٩.

(2) الفرق بين الفرق: ١٩.

(3) المواقف: ٤٢٩.

(4) الخطط: ٣٥٨/٢.

(5) علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين. قدم له الشيخ عبد العزيز بن باز: ٨.

يعتمد على إحصاء دقيق قطعاً كما يقول الشيخ محمد صالح العثيمين[1] بل هو فيه شيء من المبالغة، ولكن نستطيع أن نستشف من هذا الكلام مدى انتشار مذهب الأشاعرة في صفوف المسلمين. وهكذا يكون هذا المذهب قد حقق انتشاراً واسعاً في الماضي والحاضر في صفوف علماء المسلمين وعامتهم، فالكثير من الفقهاء والمفسرين والمحدثين ومن قادة الأمة الإسلامية ودعاتها المشهود لهم بالصلاح قد انتهجوا هذا النهج، ومن هؤلاء البطل المجاهد صلاح الدين الأيوبي. يقول المقريزي: (فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن برباس المازني على هذا المذهب. قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمد بن زنكي بدمشق وحفظ صلاح الدين في صبله عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي سعود بن محمد بن مسعود النيسابوري فصار يحفظها صغار أولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه)[2]. وإذا تأكد ذلك وقد تأكد فعلاً أدركنا الخطر الكبير من وراء محاولات البعض للتبري من هذا المذهب وأصحابه حتى أخذوا يصرحون بأن اسم أهل السنة والجماعة لا ينطبق عليه. انظر مثلاً ما كتبه المغراوي تحت عنوان "هل الأشعرية من أهل السنة والجماعة"[3] ترى العجب العجاب. وهو في كل كتابه لا ينفك عن رميهم بالضلالة واتباع الهوى مع أنه يقول: (والمفسرون الأشعريون الذين يضمهم هذا الباب هم: القرطبي الثعلبي ابن عطية ابن الجوزي الرازي البيضاوي النسفي الخازن أبو حيان الثعالبي الجلالين الخطيب - الشربيني أبو السعود الشوكاني الألوسي إسماعيل حقي السيد قطب - المراغي فريد وجدي محمود حجازي الصابوني. وهذا على سبيل المثال لا على سبيل الحصر

---

[1] انظر القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: ٧٩.

[2] الخطط: ٢/٣٥٩.

[3] المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: ١/٤٥.

والاستقراء)[1] فليتمعن المسلم أي فتنة تكمن وراء هذا الاتجاه!! بل ومنهم من لا يتورع عن رمي أئمة الحديث بالضلالة والتيه. كما فعل سفر الحوالي انظر إلى قوله وهو يتحدث عن الحافظ ابن حجر: (ولو قيل: إن الحافظ رحمه الله كان متذبذبا في عقيدته لكان ذلك أقرب إلى الصواب)[2] وإذا كانت هذه الجرأة على إمام من أئمة الحديث كابن حجر، فما بالك بمن هم دونه في هذا الشأن؟! وهنا لا بد أن نسأل هؤلاء: كيف استطاع هذا المذهب أن يقنع جمهور المسلمين علماءهم وعلمتهم ثم يكون مخالفاً للكتاب والسنة؟ أم أن أولئك الأئمة كانوا سُذّجا ومغفلين؟! ومن العجيب أن يكون جوابهم يحمل هذه التهمة الكبيرة، ولندع الحوالي نفسه يجيبنا إذ يقول: (وليكن معلوما أن ابتداء أمر الأشاعرة أنهم توسلوا إلى أهل السنة أن يكفوا عن هجرهم وتبديعهم وتضليلهم. وقالوا: نحن معكم ندافع عن الدين وننازل الملحدين فاغتر بهذا بعض علماء أهل السنة وسكتوا عنهم فتمكن الأشاعرة في الأمة، ثم في النهاية استطاعوا على أولئك واستأثروا بهذا الاسم دون أهله فحتى لا تتكرر هذه المشكلة وإحقاقا للحق رأيت من واجبي أن أسهم بتفصيل مذهب الأشاعرة في كل أبواب العقيدة ليتضح أنهم على منهج فكرى مستقل في كل الأبواب والأصول ويختلفون مع أهل السنة والجماعة من أول مصدر التلقي حتى آخر السمعيات ما عدا قضية واحدة فقط. وإليك هذه الأصول ...)[3] ولكي نطلع على الدافع الحقيقي لهذا الاتجاه ولا يبقى سراً مجهولاً لنتمعن في قول آخر للحوالي نفسه: (وكذلك يفعل أتباعهم في عصرنا بملء خطبهم الحماسية أو مواعظهم وقصصهم وما يسمونه بالكتب الفكرية للثقة العمياء بهم من الشباب المتحمس ولجهل أكثر هؤلاء الشباب بعقيدتهم الصحيحة)[4] وصدق أستاذنا الدكتور محسن عبد الحميد حيث يقول: (فبدل أن يكون هؤلاء عونا لإخوتهم في الله

---

[1] المصدر السابق: ١/١٣.

[2] منهج الأشاعرة في العقيدة: ٨.

[3] المصدر السابق: ٣٠-٣١.

[4] المصدر السابق: ٢١.

تعالى لإقامة شرع الله والدفاع عن بيضة الإسلام ومقاومة مخططات الأعداء وقفوا في خندق الملاحدة والعلمانيين والماسونيين شعروا أم لم يشعروا في الدعوة إلى مقاطعة كتب الدعوة الإسلامية المعاصرة لا سيما الأئمة المجلدين الشهداء والدعاة البارزين النبلاء والنيل منهم وخلق جو من الافتراء والمراء والجدل العقيم الذي سبب نشر الكراهية بين أبناء الخندق الإسلامي الواحد)[1]. فهل يطمح أعداء الإسلام إلى أبعد من هذا؟! هل تصور الصليبيون في يوم ما أنه سيظهر من المسلمين من يتهم صلاح الدين بالضلال والخروج عن أهل السنة والجماعة، بل وهل كان يطمح في مثل هذا الطوائف الباطنية المنحرفة.

فان كنت لا تدري فتلك مصيبة ∴ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

وكم كنا نتمنى أن يظهر هؤلاء بنزعتهم العنيفة المتشددة أمام أعداء الله من يهود وصليبيين وغيرهم. ولكن هذا لم يحصل بل العكس هو الذي حصل مما يدل على أن هذا الاتجاه المتوتر له ما ينفخ فيه. والله أعلم.

وعلى أية حال فهؤلاء لا يمثلون واحدة من المدرستين، لا مدرسة الحديث ولا مدرسة الرأي. بل جماهير العلماء باعترافهم على غير طريقتهم قديماً وحديثاً.

وبعد فهاتان المدرستان العظيمتان بينهما من جسور المودة والمحبة ما بينهما، على ما بينهما من خلافات تفصيلية تضيق وتتسع، وليس الحق أن نجعل واحدة منهما حكماً على الأخرى بل الحكم هو كتاب الله وسنة رسوله الأمين ﷺ كما قال تعالى: {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ والرَّسُولِ} النساء/٥٩. ولا ضير أن نقول أخطأ الأشعري في كذا أو أخطأ الدارمي في كذا بشرط أن يكون ذلك على دليل وبينة من كتاب الله وسنة نبيه وليس كل خطأ مخرجاً من دائرة أهل السنة والجماعة فالأمر أوسع من هذا، ولقد فتح الإسلام باب الاجتهاد على مصراعيه، فقال ﷺ: {إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم

[1] بحث لفضيلته بعنوان (تفسير آيات الصفات بين المفوضة و المؤولة):٢.

أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)[1] ومن كان له أجر أو أجران لا يصح أن نتهمه بالضلال والبدعة. ولا يحق لنا أن نظن أن واحدا من علماء المسلمين يتعمد مخالفة الكتاب والسنة أبداً ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ الحجرات/١٢. وإنما هو اجتهاد يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ والله المستعان.

٢- كبريات الفرق الإسلامية الأخرى:

بعد أن قدمنا الكلام عن أهل السنة والجماعة لابد أن نعقب بالتعريف بكبريات الفرق الإسلامية الأخرى ليتميز أهل السنة عن غيرهم وهذه الفرق الكبرى هي: الشيعة والمعتزلة والخوارج والمرجئة. يقول ابن حزم: (فرق المقرين بملة الإسلام خمسة وهم: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج)[2].

١- الشيعة:

وهي طائفة إسلامية كبيرة يجمعها القول بإمامة علي رضي الله عنه وأولاده من بعده وتفضيله على سائر الأصحاب. يقول ابن حزم: (وأما الشيعة فعمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب النبي ﷺ واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم ... ومن وافق الشيعة في أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي وإن خالفهم فيما عدا ذلك فيما اختلف فيه المسلمون)[3].

---

[1] البخاري – فتح الباري: ٣١٨/١٣ ومسلم – صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣/١٢.

[2] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢٦٩/٢.

[3] المصدر السابق: ٢٧٠/٢.

ويقول أبو الحسن الأشعري: (فالشيعة ثلاثة أصناف وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه وقدموه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ)[1]. وهذه الأصناف الثلاثة التي ذكرها الأشعري هم:

أ- الغالية: وهم خمسة عشر فرقة يجمعهم أنهم قالوا في علي قولاً عظيماً وغالوا فيه، فمنهم البيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي، وهؤلاء الذين قالوا إن الله -عز وجل على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه. وادعوا نبوة صاحبهم بيان فقتله خالد بن عبد الله القسري. ومنهم المغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد وهؤلاء يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل. ومنهم المنصورية أصحاب أبي منصور العجلي الذي يزعم أنه عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ثم قال له: أي بني اذهب فبلّغ عني. ومنهم الخطابية القائلون بنبوة الأئمة وأنهم رسل الله وأنه لا يزال منهم رسولان واحد ناطق والآخر صامت، فالناطق محمد ﷺ والصامت علي. ومنهم السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ. وهؤلاء يزعمون أن علياً لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي، وأن علياً في السحاب فالرعد صوته والبرق سوطه[2].

وفي الحقيقة فإن هذه الفرقة لا يمكن أن تكون من الفرق الإسلامية ولكن ذكرناها هنا تجوزاً بغية معرفة طوائف الشيعة وتمييزها.

ب- الرافضة: وإنما سُمّوا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر ويقال لأنهم رفضوا زيد بن علي. وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف. وهم أربع وعشرون فرقة. منهم الاثناعشرية الذين ينصون على إمامة علي ثم ابنه الحسن ثم الحسين ثم في عقبه إلى المنتظر الذي

---

(1) مقالات الإسلاميين: ١/٦٥.

(2) مقالات الإسلاميين: ١/٦٦،٦٨،٧٢،٧٤،٧٥،٨٥. وانظر الفَرق بين الفِرق: ١٧.

هو محمد بن الحسن العسكري، وهم جمهور الشيعة اليوم. ومنهم الكيسانية أتباع مختار بن أبي عبيد الثقفي، ويجمع هؤلاء القول بإمامة محمد بن الحنفية والقول بتجويز البداء على الله تعالى. ومنهم القرامطة الذين ينصون على إمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر وهو سابع الأئمة عندهم وهو المهدى المنتظر[1].

جـ- الزيدية: وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم- وكان زيد يفضل علياً على سائر الصحابة رضي الله عنهم- إلا أنه يتولى أبا بكر وعمر، فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر فأنكر ذلك فتفرق عنه الذين بايعوه. والزيدية ست فرق وقيل ثمانية. فمنهم القريب من أهل السنة ومنهم البعيد. فمن البعيدين الجارودية الذين يقولون إن الناس كفروا بتركهم الاقتداء بعلي بعد الرسول ﷺ ومن القريبين السليمانية أصحاب سليمان بن جرير الزيدي وهؤلاء يؤمنون بأن الإمامة شورى وأنها قد تصلح للمفضول مع وجود الأفضل، ويثبتون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر، إلا أنهم يقولون إن الأمة قد تركت الأصلح في بيعتهم إياهما. والبترية أقرب من هؤلاء أيضا لأنهم يقولون: إن بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ لأن عليا ترك ذلك لهما[2].

٢- المعتزلة:

وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وعمدة كلامهم في التوحيد والصفات والقدر والتسمية بالفسق والإيمان والوعيد فهذه جل مباحثهم وقد اتفقوا بمختلف طوائفهم على مسائل محددة منها:

- نفي زيادة الصفات على الذات كالعلم والقدرة بل يقولون هو عالم بذاته.
- استحالة رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة.

---

[1] مقالات الإسلاميين: ٢/٨٧، ٩٨. والفَرق بين الفِرق: ١٧.

[2] مقالات الإسلاميين: ١/١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦. والفَرق بين الفِرق: ١٦.

- وأن كلام الله ليس صفة له وإنما هو مخلوق له وكذا أمره ونهيه.
- وأن الله غير خالق لأكساب الناس وإنما الناس يقدرون على أعمالهم.
- وأن الفاسق أو مرتكب الكبيرة هو بمنزلة بين منزلتين الإيمان والكفر.

وقد أوصل البغدادي طوائفهم إلى ثماني عشرة طائفة منهم الواصلية أتباع واصل بن عطاء. والعمروية أتباع عمرو بن عبيد. والهُذلية أتباع أبي الهذيل العلاف. والنَّظَّامية أتباع إبراهيم بن سيار النَّظَّام وغيرهم[1].

وأما سبب تسميتهم بالمعتزلة فللقصة المعروفة في تاريخ الفرق. وملخصها أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من تلامذة الحسن البصري، ولما أحدثا مذهباً جديداً اعتزلا مجلس الحسن فسموا معتزلة [2].

ويبدو من قراءة كتب الفرق أن المعتزلة قد تأثروا بالجهمية تأثراً كبيراً خصوصاً في موقفهم من الصفات، ولهذا نجد اسم الجهمية قد يطلق على المعتزلة. وقد يكون العكس. يقول جمال الدين القاسمي: (إن الأئمة المتأخرين الذين كتبوا في الرد على الجهمية كابن حنبل والبخاري ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة. أما أئمة السنة المتقدمين الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة على المعتزلة)[3].

٣- الخوارج:

ويقال لهم الحرورية والنواصب وهم الذين كانوا في جيش علي ثم خرجوا عنه بعد التحكيم فحاربهم وقتل منهم خلقا كثيراً في النهروان. ويجمع الخوارج على تكفير علي لقبوله بالتحكيم، وتكفير الحكمين ومن رضي بالتحكيم. وهم

---

(1) الفرق بين الفرق: ٧٨-٧٩. ومقالات الإسلاميين: ٢١٦/١. والتبصير في الدين: ٦٣،٦٤. والخطط للمقريزي: ٣٤٦/٢٠.

(2) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٢٨-٢٩.

(3) مقالات الإسلاميين: ١٥٦/١. وانظر هامش هذه الصفحة لمحي الدين عبد الحميد.

طوائف كثيرة أوصلها الأشعري إلى أكثر من خمس وعشرين طائفة[1] منهم من يغـالي في عدائه للمخالفين، ومنهم من يلين بعض الشيء وإن كانت الغلظة سمة بارزة في جميعهم. ولنأخذ ثلاثاً من هذه الطوائف وما يميزها كنوافذ تطلعنا على نفسية الخوارج وجانباً من تفكيرهم.

أ الأزارقة: وهم أتباع نافع بن الأزرق الذين بايعوه وسموه أمير المؤمنين. وانضـم إليـهم خوارج عمان واليمامة فصاروا أكثر من عشرين ألفا وكان ذلك زمن عبد الله بن الزبير -رضى الله عنهما- ولم تكن للخوارج فرقة أكثر منهم عدداً وأشد منـهم شـوكة وهـذه بعض آرائهم:

- أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون.
- أن القعدة عن مناصرتهم والهجرة إليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم.
- أنهم أوجبوا امتحان من قصد عسكرهم إذا ادعى أنه منهم أن يدفع إليه أسير من مخالفيهم و يأمروه بقتله.
- أن دار مخالفيهم دار كفر.
- اسـتباحة قتـل نسـاء مخالفيـهم وأطفـالهم وزعمـوا أن أطفـال مخالفيـهم مشركون مخلدون في النار.
- أن كل مرتكب معصية كبيرة فهو مخلد في النار[2].

ب النجدات: وهم أتباع نجدة بن عامر، وكان هذا من أنصار نافع الأزرق ولكنه لما سمع بآرائه في القعدة والنساء والأطفال انشق عنه وبايعه الكثـير مـن الخـوارج، وهـذه جملـة آرائهم:

- أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أصر عليها فهو مشرك كما أن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم.
- من ثقل عن الهجرة إليهم فهو منافق.

---

(1) المصدر السابق: ١٥٦ وما بعدها.

(2) انظر الفرَق بين الفِرق: ٥٦ والتبصير في الدين: ٤٩-٥٠. ومقالات الإسلاميين: ١/١٥٩-١٦٢.

- من خاف العذاب على المجتهد في الأحكام المخطئ قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر.
- يجوز أن يعذب الله المؤمنين بذنوبهم لكن في غير النار وأما النار فلا[1].

جـ الإباضية: وهم أتباع عبد الله بن إباض التميمي القائلون بإمامته. وخلاصة آرائهم: أن مخالفيهم براء من الشرك والإيمان وأجازوا شهادتهم وحرموا دماءهم في السر واستحلوها في العلانية، وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذي استحلوه: الخيل والسلاح والذي حرموه: الذهب والفضة. وقالوا إن دار مخالفيهم دار توحيد إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر[2] هذا ما وجدته عن الاباضية فى كتب الفرق وتأريخيها ولكني للأمانة أني التقيت ببعضهم فأنكر نسبة الاباضية إلى الخوارج، وهم يتبرأون من كثير مما نسب لهم.. ولا يتسع المجال هنا للتحقيق فى هذا الأمر. لكنى اكتفى بالدعوة إلى النظرة المعاصرة المتجردة لهذه الطائفة والله أعلم-.

---

[1] انظر الفرق بين الفرق: ٥٨-٦٠ والتبصير في الدين: ٥٢. ومقالات الإسلاميين: ١/١٦٢-١٦٤.

[2] الفَرق بين الفِرق: ٧٠. والتبصير في الدين: ٥٨.

٤ـ المرجئة:

الإرجاء في اللغة: التأخير[1] وسميت هذه الطائفة بهذا الاسم لقولهم بتأخير الأعمل عن الإيمان بمعنى أنهم قد بالغوا في إثبات الوعد عكس الخوارج المبالغين في الوعيد[2]. وجوّز المقريزي أن تكون هذه التسمية آتية من الرجاء لأنهم يرجون لأصحاب المعاصي الثواب من الله تعالى فيقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة[3]. وهم ثلاث طوائف رئيسية:

أ- مرجئة جبرية: وهؤلاء الذين أضافوا مع قولهم بالإرجاء القول بالجبر. وهو عقيدة الجهمية جماعة الجهم بن صفوان، وهو إنكار الاستطاعات كلها بحيث أن الإنسان عندهم ليست له أيّ إرادة أو اختيار.

ب- مرجئة قدرية: وهم الذين أضافوا إلى قولهم بالإرجاء قولهم بنفي القدر وهو مذهب القدرية كغيلان وأبي شمر ومحمد شبيب البصري.

جـ مرجئة خالصة: وهؤلاء جمعهم القول بالإرجاء دون سواه فلم يتعرضوا لعقيدة الجبرية أو القدرية. وهؤلاء على خمس فرق: اليونسية أتباع يونس بن عون. والغسانية أتباع غسان المرجيء. والتومنية أتباع أبي معاذ التومني والثوبانية اتباع أبي ثوبان المرجيء. والمريسية أتباع بشر المريسي. الذي كان في الفقه على مذهب أبي حنيفة النعمان غير أنه كان يقول بخلق القرآن فهجره أبو يوسف وضللته الصفاتية في ذلك ولما وافق الصفاتية في القول بأن الله تعالى خالق أكساب العباد كفرته المعتزلة في ذلك فصار مهجور الصفاتية والمعتزلة معا[4].

---

(1) انظر مختار الصحاح: ٢٣٦.

(2) التبصير في الدين: ٩٧.

(3) الخطط: ٣٤٩/٢.

(4) انظر الفرق بين الفرق: ١٥١-١٥٣. والتبصير في الدين: ٩٧-٩٩.

ثالثاً فى الصفات :

تعريف الصفات :

الصفات جمع صفة والصفة: "ما دلت على معنى زائد على الذات"[1]

فأسم الجلالة "الله" مثلا لا يدل على الذات المقدسة نفسها، دون زيادة معنى آخر وحينما نقول: الله القدير أو العالم أو الخالق دلت هذه الألفاظ على معانى زائدة على المعنى الذى أفاده لفظ الجلالة "الله" وتعريف الصفات بهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث ولذلك يطلق عليهم جميعا أسم "الصفاتية"[2] أما أهل الحديث فهم أهل هذا الشأن وكتبهم فى الصفات معروفة مشهورة وأما أهل الرأى فمع اختلافهم مع أهل الحديث فى بعض الصفات إلا أنهم بالجملة يثبتون لله تعالى صفات الكمال اللائقة به تعالى. يقول نور الدين الصابونى وهو من علماء الماتريدية: (قال أهل السنة: أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال... فهو حي عالم قادر سميع بصير مريد متكلم إلى ما لا يتناهى من صفات الكمال)[3]. ويقول المقريزى: (والأشاعرة يسمون الصفاتية لاثباتهم صفات الله تعالى القديمة)[4]. ودفاع أهل الرأى عن عقيلة أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة كان له الأثر البالغ فى هزيمة المعتزلة كما قرر ذلك ابن تيمية[5] حتى أدخلوهم فى

---

[1] شرح جوهرة التوحيد: ١٤٦.

[2] و لم يشذ عنهم إلا ابن حزم فانه لم يجوز إطلاق لفظ "الصفات" على الله حيث يقول: (وأما إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فمحال لا يجوز لان الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المترل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا جاء قط عن النبى ﷺ). الفصل فى الملل و الأهواء والنحل:٢/٢٩٤. ولو لم يرد عن ابن حزم إلا هذا لكان بالإمكان حمله على نفى اللفظ. أى لفظ (الصفة) لكن من تتبع منهجه عموماً فى الصفات يجد فيه ميلا واضحا لأراء المعتزلة النافين لزيادة هذه المعانى على الذات. أنظر: الفصل:٢/٢٩٦.

[3] البداية: ٤٩ من الكفاية فى الهداية.

[4] الخطط للمقريزى: ٢/٣٩٠.

[5] أنظر ص (٤٦) من هذه الرسالة.

أقماع السمسم. اذ المعتزلة ومن تابعهم كالأمامية ينكرون الصفات بهذا المعنى[1] ولذلك يطلق عليهم أسم "النفلة" ولهم فى ذلك شبه من أهمها.

١- إن إثبات القدماء كفر. والقول بوجود معان قديمة اتصف الله بها هو قول بتعدد القدماء.

٢- يلزم من القول بوجود صفة زائلة على الذات أن تكون الذات ناقصة بنفسها مستكملة بغيرها.

يقول صفي الدين الطريحي -وهو شيعي-: (فلأنه لو كان قادراً بقدرة وعالماً بعلم وغير ذلك لا فتقر الباري عز وجل في تحقيق صفاته إلى حصول ذلك المعنى وكل مفتقر ممكن فيكون الباري عز وجل ممكناً، وقد تقدم أنه واجب الوجود، وهو خلف. وأيضا لو كانت تلك الصفات زائلة على الذات لكانت إما واجبة أو ممكنة، واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله، أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلأنه إن كانت الصفات واجبة وهي زائلة لزم تعدد الواجب وقد تقدم أنه واحد، وهذا خلف)[2].

وقد رد الصفاتية هذا بان المحذور تعدد الذوات القديمة لا الصفات القديمة للذات الواحدة. فهذا من كمل الذات يقول الشهرستاني: (وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء بل لابد من صفة إثبات يقع بها وإلا فترتفع الحقيقة رأساً)[3] ويقول الصابوني: (والقول بالقدماء إنما يلزم لو كانت هذه المعاني أغياراً للذات ونحن ننكر ذلك فمن ادعاه فعليه البيان. ثم نتبرع ببيان ذلك فنقول: صفات الله ليست عين الذات

---

[1] أما الصفات التي لا تقتضى معنى زائدا فلا خلاف فى اثباتها وهى التي تسمى بالصفات السلبية كالقدم الذى يسلب الحدوث والبقاء الذى يسلب الفناء والوحدانية التي تسلب الشريك ونحوها. أنظر شرح المقاصد: ٤/٦٩.

[2] مطارح النظر: ١٥٨-١٥٩.

[3] نهاية الإقدام: ١٠٩.

كما ذهبت إليه الكرامية، بل نقول: كل صفة من صفات الله تعالى لا هي عين الذات ولا غير الذات)[1].

وواضح أن قوله: (لا هي عين الذات) رد على النفاة المعطلة - وقوله: (ولا غير الذات) براءة من القول بتعدد القدماء. ثم استدل أهل السنة على إثبات الصفات بأدلة كثيرة من أهمها:

١- أن الله تعالى قد أطلق هذه الصفات على نفسه في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ والمفهوم في اللغة من (عليم) ذات له علم. ومن (مريد) ذات له إرادة. ويستحيل أن نقول عالم بلا علم، ومريد بلا إرادة. ويؤيد هذا أن الله يقول: {أنزَلَهُ بِعِلْمِهِ} النساء/١٦٦ ويقول: {ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ} البقرة/٢٥٥. ولم يكتف أن يطلق على نفسه اسم (العليم) وإنما أثبت أن له علماً فوجب إثباته له.

٢- لو كان العلم نفس الذات والقدرة والإرادة كذلك - وهذا هو قول النفاة. فهذا يقتضي أن العلم والقدرة والإرادة شيء واحد، وهذا باطل لأن مفهوم العلم غير مفهوم القدرة وهكذا.

٣- إذا كان العلم مثلا هو نفس الذات، فهذا يعني أن العلم هو المعبود وهو الخالق وإلى آخر ذلك من صفات الله لأن العلم سيكون هو الله[2].

ومع أن الحجة البالغة مع الصفاتية إلا أني أرى أن النفاة طالما أنهم لم ينفوا حقيقة اتصاف الله بهذه الصفات وإنما نفوا كونها زائدة على الذات فهم يقولون كما يقول الصفاتية أن الله سميع بصير عليم .. الخ فالقضية تبدو هينة بل والخلاف قد يكون لفظياً أو يقرب من ذلك. ولذلك يقول الإمام الدواني: (واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين)[3]. ويقول الأستاذ محمد عبده : (أما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة غير ما اشتمل

---

[1] البداية: ٥١ .

[2] انظر هذه الأدلة وغيرها: شرح المقاصد: ٧٢/٤ وما بعدها.

[3] حاشية الدواني على العقائد العضدية: ٣٠٠/١.

عليه العلم من معاني الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه، إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغرير بالشرع)[1] وكأن الأستاذ أراد أن يبعد الناس عن الخوض في هذه الحيثيات المتكلفة بعد أن اتفقوا على وصف الله بما وصف به نفسه، إذ ليس وراء ذلك إلا الاختلاف فيما لا طائل به ولا فائدة عملية من ورائه وينبغي أن نتنبه إلى أن المقصود بالنفاة هنا الذين أقروا بهذه الصفات ولكن نفوا زيادتها على الذات أما نفاة الفلاسفة ومن سار في ركبهم الذين ينفون أصل هذه الصفات أو بعضها كقول بعضهم: إن الله لا يعلم شيئا، أو أنه لا يعلم الجزيئات، أو أنه لا يعلم إلا نفسه، فهؤلاء مخالفون لنصوص الكتاب والسنة ولعقيدة المسلمين وأصولها. وكذلك الذين يقولون: لا يجوز أن يقال في حق الله أنه حي أو عالم أو مريد أو موجود لأن هذه تطلق على العبيد[2]

منهج أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات

مذهب أهل السنة والجماعة أن صفات الله توقيفية فلا تثبت إلا بالنص الصحيح. يقول ابن خزيمة: (لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه إما في كتاب الله أو على لسان نبيه ﷺ بنقل العدل عن العدل موصولا إليه لا نحتج بالمراسيل ولا بالأخبار الواهية ولا نحتج أيضا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس)[3] ويقول إمام الحرمين الجويني: (لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى)[4].

---

[1] رسالة التوحيد لمحمد عبده تحقيق محيي الدين عبد الحميد: ٤١-٤٢.

[2] انظر التبصير في الدين: ١٠٨ وقد نسب نحو هذا الكلام إلى جهم بن صفوان.

[3] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٤١.

[4] الإرشاد: ٤٤.

ويلحق بالنص الإجماع لدلالته القطعية يقول شارح الجوهرة: (أو الثابتة بالإجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم)[1]، ولذا نجد في كتب الفريقين من أهل الرأي والحديث من يصف الله بهذه الصفات ونحوها أما أهل الرأي فظاهر وأما أهل الحديث فانظر مثلا إلى ابن خزيمة كيف يصف الله بالقدم حيث يقول: (الله القديم لم يزل والخلق محدث مربوب)[2] ويقول أيضا: (إن وجه ربنا القديم لم يزل بالباقي الذي لا يزال)[3] وكذلك ابن تيمية إذ يقول: (ومن المعلوم بالضرورة أنه لا بد من وجود قديم واجب بنفسه يمتنع عليه العدم)[4] وكذلك تجد في كتب الفريقين إضافة الذات إلى الله وقولهم: هذه صفات الذات وهذه صفات الأفعال وهذا كثير جداً يستعصي على الحصر[5].

ومع هذا الاتفاق فقد اختلفوا في بعض الطرق لإثبات الصفات، من ذلك القياس الواضح الجلي كقياس واهب على وهّاب. وسخي على كريم. وعارف على عالم. وما إلى ذلك[6].

والذي يميل إليه القلب الاقتصار على موارد النص والإجماع خروجا من الخلاف أولا وحفظاً لأسمائه تعالى وصفاته من تلاعب ذوى الأهواء والبدع. والحقيقة فالخلاف في هذا ليس له شأن كبير أو أثر واضح.

وإتماما للفائدة لابد أن نجيب على سؤال يطرح نفسه في هذا المجال وهو ما لم يرد فيه نص أو إجماع هل يجوز نفيه عن الله؟ أم أن النفي هو كالإثبات لا يكون إلا بنص أو إجماع؟ والذي يبدو أن موقف أهل السنة واحد في هذا وهو أنهم لا ينفون عن الله إلا ما نفاه الله عن نفسه كقوله تعالى: {لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَوْمٌ} البقرة/٢٥٥. وقوله: {لا يَضِلُّ

---

[1] شرح الجوهرة: ١٤٨.

[2] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٢٠.

[3] المصدر السابق: ١٦.

[4] شرح حديث النزول: ٢٤. وقد كرر هذه اللفظة اكثر من مرة وفي نفس الصفحة.

[5] انظر مثلا التوحيد وإثبات صفات الرب: ٧، ١٥.

[6] انظر شرح الجوهرة: ١٤٨.

رَبِّي ولا يَنسَى﴾ طه/٥٢. وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى/١١. إلا أنهم مع هذا ينفون كل صفة تفيد النقص أو التشبيه، وكل ما لا يليق بالله تعالى كالتركيب والتجسيم والأعضاء والجوارح للأدلة العقلية القاطعة والنصوص العامة في التنزيه. إلا أن من المعاصرين من ذهب إلى إنكار ذلك فلا يجوز عندهم أن ننفي عن الله إلا ما نفاه عن نفسه بالنص الصريح. وينسبون هذا إلى السلف. يقول مثلاً صالح بن فوزان الفوزان في رده على الصابوني: (فقوله ننزهه عن الجسمية والشكل والصورة، هذا ليس من مذهب السلف فهم ينفون ما نفاه الله عن نفسه ولم يرد نفي الجسم والشكل)[1] والأعجب من هذا قوله الشيخ عبد العزيز بن باز-رحمه الله- في معرض رده على الشيخ الصابوني أيضاً: (ثم ذكر الصابوني هداه الله- تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسم والحدقة والصماخ واللسان والحنجرة. وهذا ليس بمذهب أهل السنة بل هو من أقوال أهل الكلام المذموم وتكلفهم فإن أهل السنة لا ينفون عن الله إلا ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ)[2].

وبودي أن أعقب على هذا الكلام بالملاحظات التالية:

١- كون هذا مذهبا للسلف أو لأهل السنة والجماعة فهذا غير صحيح وإليك هذه النقولات عن أئمة أهل السنة والجماعة كأمثلة فقط للتدليل على بطلان هذه الدعوى.

أ- يقول أبو سعيد الدارمي وهو يرد على المريسي: (وأما دعواك أنهم -أي أهل الحديث- يقولون جارحة مركبة فهذا كفر لا يقوله أحد من المصلين، ولكنا نثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف كما أثبته لنفسه فيما أنزل من كتابه وأثبته له الرسول. وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة: جارحة وعضو وما أشبهه حشو وخرافات وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين)[3] ويقول أيضا: (وأما قولك: إن الله غير محوي ولا

---

[1] تنبيهات: ٦٩.

[2] المصدر السابق: ١٩.

[3] الرد على المريسي: ٥١٠.

ملازق ولا ممازج فهو كما ادعيت)[1] ويقول أيضا: (وما رأينا أحداً يصفه بالأجزاء والأعضاء جل عن هذا الوصف وتعالى)[2].

ب- يقول الإمام أحمد بن حنبل: (وكذلك الله تكلم كيف شاء من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان)[3].

جـ ويقول ابن تيمية: (بل الرب موصوف بالصفات وليس جسما مركباً لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة)[4] ويقول أيضاً: (فالجسم في اللغة البدن والله منزه عن ذلك)[5]. ويقول أيضا: (فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين. وأن يده ليست جارحة فهذا حق)[6].

د- يقول بن القيم رحمه الله-: (وإن أردتم به أي الجسم المركب من المادة والصورة والمركب من الجواهر المفردة فهذا منفي عن الله قطعاً)[7].

٢ إن نفي صفات النقص والتشبيه عن الله قائم على الأدلة القطعية من العقل والنقل أما العقل فظاهر، وأما النقل فقوله تعالى مثلاً: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} الشورى/١١. وقوله: {ولَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ} الإخلاص/٤ وقوله: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ} الصافات/١٨٠. فهذه الأيات جاءت لنفي صفات النقص والتشبيه عن الله وهذا ظاهر. ولذلك يقول ابن تيمية عن هذه الآيات وأشباهها: (وهذه الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه)[8].مع أن التجسيم لم تنص عليه آية منهن واشتراط التنصيص التفصيلي على النفي تكلف واضح لأن صفات النقص لا تعد ونفيها على التفصيل

---

[1] المصدر السابق: ٤٣٧.

[2] المصدر السابق: ٥٦٢.

[3] الرد على الزنادقة و الجهمية: ٨٩.

[4] شرح حديث النزول: ٣٣.

[5] الصدر السابق: ٦١.

[6] الرسالة المدنية: ١٣.

[7] مختصر الصواعق المرسلة: ١١٢.

[8] الرسالة المدنية: ١٧.

يحتاج نصوصاً لا تعد. ثم إننا إذا قلنا: لا ننفي إلا ما نفاه الله تعالى بالنص فهذا يلزم منه أننا لا ننفي عن الله الأمراض والجوع والعطش والأكل والشرب لعدم وجود نصوص تنفي ذلك. وهذا من غريب المقال.

٣- وأخيراً فهل استطاع أصحاب هذا الرأي الثبات على رأيهم فلم ينفوا عن الله إلا ما نفاه الله عن نفسه؟ انظر قول الشيخ ابن باز: (فعلم بذلك أن الله لم يمرض ولم يجع وإنما أراد سبحانه وتعالى من ذلك حث العباد على عيادة المريض وإطعام الجائع. ويقول أيضاً: (فلا يدور بخلد أحد أن السفينة بعين الله سبحانه ولا أن محمدا ﷺ في عين الله، وإنما المراد بذلك أن السفينة تجري برعاية الله وعنايته وتسخيره لها وحفظه لها وأن محمدا ﷺ تحت رعاية مولاه) وكذلك يقول: (وليس المراد الحلول ولا الاتحاد تعالى الله عن ذلك وتقدس)[1] فأين النصوص التي تنفي كل هذا الذي نفاه؟

أقسام الصفات

مع كثرة ما جاءت به النصوص من صفات الله -تعالى- فإن الصحابة -رضي الله عنهم- لم يرد عنهم الانشغال بدراستها وطلب معانيها فضلاً عن تقسيمها وتبويبها وإنما آمنوا بها جملة واحدة، وساقوا القول فيها سوقاً واحداً[2].

وكما أن ظاهرة التقسيم والتبويب قد دخلت على العلوم الشرعية كالفقه والحديث فكذلك الشأن بالنسبة لأصول الدين. وهذا لم يحدث عند مدرسة الرأي وحدها بل قد

---

(١) تنبيهات: ٢٧-٢٩.

(٢) الخطط للمقريزي: ٢/ .

شاركت مدرسة الأثر في تطوير هذا العلم من حيث التبويب والتقسيم وجمع الأدلة ونحو هذا. وبما أن الصفات هي أهم مباحث هذا العلم فقد أولاها العلماء اهتماماً كبيراً وقسموها على أقسام عديدة وقد تختلف طرائق تقسيمهم ولكن بالجملة خلافهم في هذا المجال خلاف لفظي بحت. ولا يعنيني هنا أن أبحث هذه الأقسام وإنما يعنيني أن أشير لها بالقدر الذي يظهر فيه معنى الصفات الخبرية وتمييزها عن غيرها. وقد اخترت طريقة البيهقي في التقسيم لاقتناعي بأنها طريقة سهلة وواضحة. هذا أولاً، وثانياً لأن البيهقي توسط في منهجه بين طريقتي أهل الرأي وأهل الحديث في عموم منهجه في العقائد.

قسم البيهقي الصفات إلى قسمين رئيسيين : عقلي وسمعي. فيقول: (ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك من صفات ذاته، وكالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعفو والعقوبة ونحو ذلك من صفات فعله، ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط كالوجه واليدين والعين في صفات ذاته. وكالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله)[1]. وسنفصل القول فيهما بإيجاز شديد إن شاء الله.

١- الصفات العقلية: وهي التي يعرفها البيهقي نفسه بقوله: (ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع به)[2] واشتراط ورود السمع بها على قاعدة أهل السنة والجماعة في أن صفات الله توقيفية. فلا يكفي فيها دليل العقل، ويبدو أنها سميت عقلية مع ورود السمع بها لتمييزها عن الصفات التي لا طريق إلى إثباتها إلا السمع وهي الصفات السمعية أو الخبرية.

وهذه الصفات العقلية يقسمها البيهقي إلى قسمين:

أ الصفات الوجودية: وهي التي يعرفها بقوله: (ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به على ذاته). ويمثل لها بكونه تعالى شيء وذات وموجود وقديم وإله

---

(١) الأسماء و الصفات: ١١٠.

(٢) الاعتقاد: ٧٠.

وقدوس وغيرها [1]. بينما يذهب غيره إلى أن لله صفة وجودية واحدة هي الوجود يقول شارح الجوهرة رحمه الله-: (فالثبوتية قسمان منها ما يدل على نفس الذات دون معنى زائد عليها وهي الوجود ..)[2].

والذي يظهر أن إطلاق: ذات وشيء وموجود هو بمعنى، لأنها لا تدل على معنى زائد على الذات، أما الصفات الأخرى التي استمثلها البيهقي للصفات الوجودية ككونه تعالى قديماً والهاً وقدوساً فهذه لا ينطبق عليها تعريف البيهقي نفسه للصفات الوجودية لأن هذه مع دلالتها على الذات فإنها تدل على معان زائدة عليها.

ب الصفات المعنوية: ويعرفها البيهقي بقوله: (ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به على صفات زائدات على ذاته قائمات به) ويمثل لها بكونه تعالى حياً وعالماً وقادراً ومريداً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً وباقياً ثم يعقب: (فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته قائمة به كحياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وبقائه)[3] وهذا التعريف بالأمثلة التي ساقها هو رأى الأشعرية والماتريدية إلا أنهم لا يعدّون البقاء من هذا القسم وإنما هو من الصفات السلبية عندهم كالقدم. والماتريدية يضيفون إلى الصفات المعنوية صفة التكوين وهي التي ترجع إليها صفات الفعل عندهم كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة ونحو ذلك.

٢- الصفات السمعية أو (الخبرية): وهي موضوع البحث. وهي التي يعرفها البيهقي بقوله: (وأما السمعي فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين)[4]. فهذه سميت بهذا الاسم لأن طريق إثباتها إنما هو الخبر المجرد ولا دخل للعقل في إثباتها بل إن العقل قد يحيل الكثير من الظواهر الواردة فيها. لهذا كثر النزاع فيها بين المسلمين بل وداخل أهل السنة والجماعة أنفسهم. وانقسم الناس فيها إلى ثلاث

---

(1) انظر الاعتقاد: ٧٠-٧١.

(2) شرح الجوهرة: ٨٥.

(3) الاعتقاد: ٧١.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

طوائف، فمنهم من غلّب ظواهر النصوص فأثبتها صفات لله تعالى. ومنهم من غلب الحجج العقلية فمال إلى تأويلها، وقد يصل التأويل إلى إخراجها من دائرة الصفات أصلا كتأويلهم المجيء المضاف إليه تعالى بمجيء أمره أو ملائكته. وقد يكتفي بتأويلها بصفات أخرى يقرها العقل كتأويلهم اليد بالقدرة وتأويلهم الاستواء بفعل يفعله الله في العرش سماه الله استواء. وأما الطائفة الثالثة فقد آثرت الوقوف على التل تاركة ساحة المعركة، مفوضة تفسير هذه النصوص إلى الله.

غير أن هذه النصوص لم ترد جميعها في معرض تقرير الصفة لله كما وردت الصفات الأخرى وهذا مما يهّون الخلاف في تأويلها والله أعلم.

بقي عليَّ هنا أن أشير إلى تقسيم آخر ذكرناه فيما مضى عرضا وهو تقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل[1] وهذا التقسيم يتناول الخبرية منها والعقلية على السواء فأما صفات الذات فقد عرفها البيهقي بقوله: (فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال)[2] أي هي صفات قائمة بذات الله من الأزل قديمة بقدمه تعالى. وقد مثل لها من الصفات العقلية بالحياة والقدرة والعلم ونحو ذلك. ومن الصفات الخبرية بالوجه واليدين والعين.

وأما صفات الفعل فقد عرفها بقوله: (وأما صفات فعله فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل، لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل)[3] وقد مثل لها من الصفات العقلية بالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحو ذلك. ومن الصفات الخبرية بالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك[4].

---

(1) وهذا التقسيم للصفات عرف مبكرا. إذ قسمها أبو حنيفة -رحمه الله- هذا التقسيم كما في الفقه الأكبر/١٠.

(2) الاعتقاد: ٧٠.

(3) المصدر السابق: ٧٢.

(4) انظر الأسماء و الصفات: ١١٠.

ومن خلال التعريف يتبين أنه يعتبرها حادثة، وهذا هو رأى الأشعرية بينما ذهب الماتريدية إلى القول بقدمها، وأرجعوها إلى صفة التكوين وهي من صفات المعاني عندهم. وقد يوهم كلامهم أنهم يقولون بقدم المكوَّن ولذلك يقولون: (وهو غير المكوَّن عندنا)[1] ويقولون أيضا: (فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكوَّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها)[2].

هذا وقد يوهم كلام البيهقي ومن وافقه أن أسماء الله المشتقة من أفعاله والتي سمى نفسه بها كالخالق والمحيي والمميت عندهم حادثة ولذلك يقول البيهقي: (فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله عز وجل فهي صفة قائمة بذاته. وهو كلامه لا يقال: أنها المسمى ولا غير المسمى وإن كانت التسمية من المخلوق[3] فهي فيها غير المسمى)[4] ويقول الباقلاني: (وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان ... وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها. غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأنه كلامه)[5].

موقعها في علم الكلام

لا ريب أن المتطلع في كتب علم الكلام يجد أن قضية الصفات قد أخذت منه حيزاً كبيراً في القديم والحديث حتى عُدّت دون منازع القضية الأولى فيه. فلماذا كل هذا الاهتمام بهذه القضية؟

---

(1) شرح العقائد النسفية: ١٠١.

(2) المصدر السابق: ٩٩. وانظر قول أبي حنيفة -رحمه الله-: (والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق) الفقه الأكبر /١٠.

(3) كقولنا الله مفقر من أفقر. ومغني من أغنى ونحو ذلك.

(4) الاعتقاد: ٧٢.

(5) التمهيد: ٢٦٢-٢٦٣.

لو رجعنا إلى الخلف إلى تلك الأيام التي بدأ فيها صراع الإسلام مع الجاهلية وبحثنا في طبيعة ذلك الصراع فإنا سنجد أنه ما كان صراعا حول وجود الذات الإلهية وإنما حول صفات هذه الذات. ويسجل القرآن هذا بقوله: {ولَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} لقمان/٢٥. فالمشركون يعرفون الله، ويؤمنون به بل ويقرّون له ببعض الصفات كالخالقية ونحوها كما أشارت الآية الكريمة إلا أنهم ينفون عن الله صفات كثيرة كالوحدانية مثلاً في التحكيم وفي العبادة ويتبرعون بالكثير من صفاته لأصنامهم كالقدرة وما يتعلق بها من الصفات الفعلية كالإحياء والإماتة والإغناء والإفقار والإسقام والإشفاء، ولذلك كانوا يقدمون القرابين لهذه الأصنام ويخضعون لها ويسجدون، ويلتمسون منها النفع ودفع الضر. إن هذا يعني أن فكرة الألوهية أو الإيمان بوجود الله قد أصبح معنى فارغاً لا روح فيه ولا ثمرة منه. لأن تجريد الإله من صفاته يعني الإيمان بوجود إله لا إله، أو كما قلت في المتقدم (إله محنط) لا دخل له في شيء ولا يقدر على شيء.

ولذلك بدأ القرآن من اللحظات الأولى لنزوله يثبت معاني الصفات ويؤكدها في عقول الناس وقلوبهم حتى أخذت هذه الصفات قدراً كبيراً من القرآن الكريم حتى أن أغلب آياته تختم بذكر الصفات {إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ} الأنفال/٦١. {إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} الأحقاف/٣٣. {إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} الحجرات/١٣، وهكذا. فهذا التكرار حاشا أن يكون عبثا.

وانتهى صراع الإسلام مع الوثنية في الجزيرة العربية بانتصار الإسلام. وأشرقت تلك الأرض بنور ربها وأقيمت دولة الإسلام على أساس التوحيد الخالص وسادت روح الاستقرار جوانب الحية في هذه الأمة. ولكن ما كاد ينتهي عصر الخلافة الراشدة حتى ظهرت بوادر صراع داخلي جديد وحول صفات الله مرة ثانية. بدأت بمسألة خلق الله لأفعال العباد والتي أطلق عليها (مسألة القدر) وما تعلق بها من مسائل المشيئة والعدل وكون الإنسان مسيرا أم مخيرا، ونحو ذلك. ثم ظهرت مسألة (الكلام) المعروفة والتي تعد أهم الأسباب المحتملة لتسمية هذا العلم بهذا الاسم. وكان لهاتين المسألتين

الأثر البالغ في تقسيم الأمة إلى طوائف متناحرة ووقوعها في صراع مرير وإلى الآن. لكن جمهور الأمة في الحقيقة بقي ملتفاً حول الكتاب والسنة وهذا الجمهور هو الذي أطلق عليه اسم (أهل السنة والجماعة) والذين يشكلون الغالبية العظمى من المسلمين إلى اليوم. وهذا الجمهور مع اتفاقه على أصول ثابتة واضحة في العقيدة والشريعة والتاريخ أيضاً. إلا أنه لا يمكن أن يتفق على كل شيء ولا يمكن إلا أن يتأثر بالمحيط من حوله. ومع أن أغلب تلك المسائل المتنازع عليها بين أهل السنة والجماعة كان يفضي إلى الإغضاء في الغالب ولكن هناك بعض المسائل كان يستعصي على الإغضاء. ومن أخطر هذه المسائل بلا ريب (الصفات الخبرية). والمتصفح في كتب عقائد أهل السنة والجماعة يجد ذلك واضحاً. حتى أنك لا تجد كتابا في العقيدة إلا وفيه هذا البحث، هذا بالإضافة إلى الكتب المتخصصة في ذلك.

والخلاصة فإن صراع الإسلام مع الوثنية كان حول صفات الله الذي يقر الجميع بوجوده. ثم الصراع بين الفرق الإسلامية أو بين أهل السنة والجماعة والفرق الأخرى كان محوره الأساسي (قضية الصفات). ثم الصراع الداخلي بين أهل السنة والجماعة أنفسهم كان من أخطر بواعثه وأسباب استمراره (قضيه الصفات). لذلك فإن هذه القضية بحاجة إلى دراسة مستفيضة لأنها تتعلق بالأصل الأول من أصول الإيمان هذا أولاً. وثانياً لأنها تتعلق بمصير أمة عانت كثيراً من داء التشتت والتفرق، حتى طمع فيها أحقر أعدائها - وإنا لله وإنا إليه راجعون-.

الباب الأول
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول: الصفات الخبرية عند السلف.

الفصل الثاني: الصفات الخبرية عند الخلف.

الفصل الثالث: منشأ الخلاف.

الفصل الأول
الصفات الخبرية عند السلف

المبحث الأول: تعريف السلف.

المبحث الثاني: اختلاف العلماء في تفسير موقف السلف من الصفات الخبرية.

المبحث الثالث:
منشأ الخلاف في تفسير العلماء لموقف السلف.

المبحث الرابع:
رأي في حقيقة موقف السلف.

المبحث الأول
تعريف السلف

السلف في اللغة هو المتقدم ومنه سلف الرجل أي آباؤه المتقدمون[1]. وفي الاصطلاح: الصدر الأول المتقدم من هذه الأمة. جاء في اللسان: (والسلف أيضا من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك ثم قال: ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح)[2]. إلا أن مصطلح السلف ليس منضبطاً في تحديد من يصح إطلاقه عليهم فتارة يطلقه البعض ويعنون به أصحاب رسول الله ﷺ -ورضي الله عنهم- خاصة يقول القلشاني: (السلف الصالح وهو الصدر الأول الراسخون في العلم المهتدون بهدي النبي ﷺ الحافظون لسنته، اختارهم الله لصحبة نبيه وانتخبهم لإقامة دينه ورضيهم أئمة الأمة وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده وأفرغوا في نصح الأمة ونفعهم وبذلوا في مرضاة الله أنفسهم قد أثنى الله عليهم في كتابه بقوله: {مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ} الفتح/٢٩)[3]. وقال العدوي في الحاشية: (قصره على الصحابة لما قال ابن ناجي: السلف الصالح وصف لازم يختص عند الإطلاق بالصحابة ولا يشاركهم غيرهم فيه)[4]. وبعضهم يطلقه على الصحابة والتابعين، يقول الإمام الغزالي مثلاً: (إن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين)[5]. إلا أن الذي عليه جمهور العلماء إنما هو إطلاقه على

---

[1] القاموس المحيط: ١٥١/٢ ومختار الصحاح /٣٠٩.

[2] لسان العرب: ١٧/١.

[3] المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: ١٧/١.

[4] المصدر السابق: ١٨/١.

[5] إلجام العوام /٥٣ وانظر نحو هذا لابن القيم - إعلام الموقعين: ٢٧/١.

الصحابة والتابعين وتابعيهم أو أهل القرون الثلاثة الأولى يقول الباجوري رحمه الله-: (والمراد بمن سلف من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم)[1].

والذي رأيته أن كثيراً من عبارات العلماء لا تخرج عما حدده الباجوري عليه رحمة الله- بل هي عاضدة له فنرى على سبيل المثال ابن تيمية رحمه الله يقول: (وبهذا ذم السلف والأئمة أهل الكلام والمتكلمين الصفاتية، كابن كرام وابن كلاب والأشعري)[2]. ومعلوم أن الذين عاصروا هؤلاء ليسوا من الصحابة ولا من التابعين. ويقول ابن كثير -رحمه الله-: (وإنما نسلك في هذا المقال مذهب السلف الصالح: مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه)[3].

وهذا الخلاف في تحديد مدلول "السلف" أمر طبيعي لما نؤكده من أن السلف ليسوا مدرسة عقدية أو فقهية، ولا هم مذهب مجدد المعالم لكي يمكن حصرهم بإطار معين، وإنما "السلف" مصطلح أطلقه المتأخرون على المتقدمين ولم يكن يعرفه المتقدمون أنفسهم وهذا الإطلاق لم يأت على أساس منهجي واضح وإنما هو إطلاق لغوي لم يراع فيه غير معناه اللغوي -والله أعلم-. فمتقدمو هذه الأمة ورعيلها الأول هم سلفها. ولم أجد ما يدل على غير هذا، وإذا كان الأمر كذلك فإن معنى المتقدم نسبي فالتابعون هم سلف لمن بعدهم خلف لأصحاب رسول الله ﷺ وهكذا. وهذا ليس سببا في اختلاف الناس في تحديد معنى السلف فحسب وإنما هو سبب أيضا في اختلاف الناس في تفسير موقف السلف من الصفات الخبرية كما سنرى وغيرها من المسائل.

---

(1) حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد: ٢٠٢.

(2) مجموع الفتاوى: ٤/١٤.

(3) تفسير ابن كثير: ٢/٣١١.

المبحث الثاني
اختلاف العلماء في تفسيره موقف السلف من الصفات الخبرية

كما قلنا قبل قليل اختلفت أنظار العلماء في تفسيرهم لموقف السلف من الصفات الخبرية إلى حد كبير يشعر بالتباين والتضاد إلا أن مجمل هذه الأنظار نستطيع أن نرجعها اختصاراً إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول : وهو الذي عليه جمهور العلماء، وخلاصته أن السلف رضي الله عنهم قد آثروا السكوت عن تفسير هذه النصوص وكرهوا الخوض فيها والسؤال عنها لأن هذا مما استأثر الله بعلمه {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ} ومعنى هذا: أن السلف كانوا لا ينفون ظاهر هذه النصوص ولا يثبتونه بل يكلون علمه إلى الله سبحانه وتعالى، وأن الله قد أراد بها معنى يليق به سبحانه لا يستطيع البشر أن يصلوا إليه فعليهم أن يؤمنوا به ويسلموا أمره إلى الله. يقول ابن خلدون رحمه الله: (وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرأوها كما جاءت أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له)[1] ويقول الخطابي رحمه الله بعد شرحه لحديث النزول: (والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر ويوكل باطنه إلى الله عز وجل، وهو معنى قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ}. وإنما حظ الراسخين أن يقولوا: آمنا به كل من عند ربنا – ثم قال: (والقول في جميع ذلك عند علماء السلف ما قلناه وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم–)[2]. ويقول الشيخ إسماعيل الصابوني رحمه الله وهو يقرر عقيدة السلف في هذه الصفات: (ويكلون علمه إلى الله تعالى

---

[1] مقدمة ابن خلدون: ٥١٣.

[2] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٥٤.

ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالى: {والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ومَا يَذَّكَّرُ إلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ}[1] ويقول ابن الصلاح -رحمه الله-: (الذين يدين من يقتدى به من السالفين والخالفين واختاره عباد الله الصالحون أن لا يخاض في صفات الله تعالى بالتكييف ... ويقولون في كل ما جاء به من المتشابهات: آمنا به مقتصرين على الإيمان جملة من غير تفصيل وتكييف ويعتقدون على الجملة أن الله سبحانه وتعالى له في كل ذلك ما هو الكمال المطلق من كل وجه ويعرضون عن الخوض خوفاً من أن تزل قدم بعد ثبوتها)[2] ويقول الشهرستاني حاكياً عقيدة السلف: (بل نقول كما قال الراسخون في العلم: {كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا} آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه. واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس ذلك بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس هو من التشبيه في شيء)[3].

وأما ابن تيمية رحمه الله فما وردنا عنه متناقض أيما تناقض فهو تارة يميل إلى رأي الجمهور هذا. وتارة يرده بقوة [4] فمما ورد عنه مما يعضد قول الجمهور قوله عن السلف: (ولم يفسروا ما يتعلق بالصفات منها ولا تأولوه ولا شبهوه بصفات المخلوقين إذ لو فعلوا شيئا من ذلك لنقل عنهم ولم يجز أن يكتم بالكلية ... بل بلغ من مبالغتهم في السكوت عن هذا أنهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه)[5] ثم يستشهد بقول محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة -عليهم الرحمة-: (اتفق الفقهاء

---

[1] عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني: ١٠٧.

[2] فتاوى ابن الصلاح: ٣٧،٣٨.

[3] الملل والنحل للشهرستاني: ١٠٤،١٠٥.

[4] وسيأتي كلامه هذا بعد قليل.

[5] مجموع الفتاوى: ٤/٣.

كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا)[1].

ولعل مما يعضد ما ذهب إليه الجمهور في تقرير مذهب السلف أن كثيراً من السلف قد ورد عنهم ما يدل على ذلك فمن ذلك ما رواه أبو سعيد الدارمي عن محمد بن الحنفية رحمه الله أنه قال: (إنما تهلك هذه الأمة إذا تكلمت في ربها)[2] وروى عنه أنه قال: (إن قوما ممن كانوا قبلكم أوتوا علما كانوا يكيفون فيه فسألوا عما فوق السماء وما تحت الأرض فتاهوا)[3] ولذلك يقول الدارمي نفسه وهو من غلاة المثبتين-: (ومن الأحاديث أحاديث جاءت عن النبي ﷺ قالها العلماء ولم يفسروها ومتى فسرها أحدهم برأيه اتهموه)[4] ويقول أيضا: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا)[5]. ويقول سفيان بن عيينة رحمه الله-: (ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية)[6]. ويروى البيهقي عن أفلح بن محمد أنه قال لعبد الله ابن المبارك -عليهم الرحمة-: (يا أبا عبد الرحمن إني أكره الصفة -يعني صفة الرب تبارك وتعالى- فقال له عبد الله: أنا أشد الناس كراهية لذلك ولكن إذا نطق الكتاب بشيء جسرنا عليه، وإذا جاءت الأحاديث المستفيضة الظاهرة تكلمنا به. قلت -أي البيهقي-: وإنما أراد -والله أعلم- الأوصاف

---

(1) المصدر السابق: ٥،٤/٤ وانظر رسالة التعريه لابن قدامة: ١٨-١٩.

(2) الرد على الجهمية للدارمي: ٢٦١.

(3) المصدر السابق: ٢٦٢.

(4) الرد على المريسي للدارمي: ٤٤٦.

(5) الرد على الجهمية: ٢٥٩.

(6) الأسماء والصفات للبيهقي: ٣١٤.

الخبرية. ثم تكلمهم بها على نحو ما ورد به الخبر لا يجاوزونه)[1] ويروى البيهقي أيضاً عن وكيع -رحمه الله- أنه قال: (أدركنا إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا)[2] وعن أبي عبيد -رحمه الله- أنه قال: (هذه الأحاديث التي يقول فيها: ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره وأن جهنم لا تمتلئ حتى يضع ربك قدمه فيها...، وهذه الأحاديث في الرواية هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها وما أدركنا أحداً يفسرها)[3] وينقل الصابوني في كتابه "عقيدة السلف وأصحاب الحديث" عن الإمام مالك أنه قال: إياكم والبدع قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون)[4].

الرأي الثاني: وهو رأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -رحمهما الله ومن وافقهما. وهؤلاء يعتقدون أن مذهب السلف هو إثبات هذه الصفات لله تعالى على حقيقتها من غير تشبيه ولا تعطيل. ولندع ابن تيمية نفسه يبين لنا مفهومه لمذهب السلف: (ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم)[5] ويؤكد ذلك بقوله بعد: (فالاستواء معلوم. يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة

---

[1] المصدر السابق: ٣٣.

[2] المصدر السابق: ٣٥٥.

[3] المصدر السابق: ٣٥٥.

[4] عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني: ١١٩.

[5] مجموع الفتاوى: ٥/٢٦.

أخرى وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم)[1]. وهو يندد بمن ينسب التفويض إلى السلف ويسميهم أهل التجهيل[2] وكأنهم ينسبون السلف إلى الجهل. بل إنه اتهمهم بأكثر من هذا حيث يقول: (فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه)[3] ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن تيمية يشير في معرض رده أن هؤلاء الذين يرد عليهم هم من المنسوبين إلى السلف وهذا يؤكد لدينا أن ابن تيمية - رحمه الله- لم يكن مفوضاً ولا يرضى بالتفويض الذي يراه البعض مذهباً للسلف. انظر مثلاً إلى قوله: (الذين ينتحلون مذهب السلف يقولون: إنهم لم يكونوا يعرفون معاني النصوص بل يقولون ذلك في الرسول وهذا القول من أبطل الأقوال، ومما يعتمدون عليه من ذلك ما فهموه من قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله}[4]. وانظر إلى قوله وهو يدافع عن عقيدة الإمام أحمد: (ولم يقل أحمد ولا أحد من الأئمة: إن الرسول لم يكن يعرف معاني آيات الصفات وأحاديثها ولا قالوا: إن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يعرفوا تفسير القرآن ومعانيه كيف؟ وقد أمر الله بتدبر كتابه فقال تعالى: { كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ} ص/٢٩. ولم يقل بعض آياته)[5].

وأما ابن القيم -رحمه الله- فهو تابع في ذلك لشيخه بل جل كلامه عن عقيدة السلف لا يخرج عن كلام شيخه. ونكتفي هنا بنقل فقرة من كلامه: يقول -رحمه الله-: (تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بياناً وأن العناية ببيانها أهم لأنها من تمام

---

[1] المصدر السابق: ٣٦/٥.

[2] انظر المصدر السابق: ٦٧/٤.

[3] المصدر السابق: ١٥٩/٥.

[4] المصدر السابق: ٦٨/٤.

[5] المصدر السابق: ٧٠/٤.

تحقيق الشهادتين، وإثباتها من لوازم التوحيد، فبيّنها الله سبحانه وتعالى ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم. وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام)[1]!! ورحم الله ابن القيم كيف استرسل إلى هذا الحد حتى جعلك تعيش على شاطئ الأحلام متناسياً غبار أشرس معركة داخلية تعاني منها الأمة إلى اليوم!!.

وعلى أية حال فمما يعضد هذا التفسير لموقف السلف ما ورد عن بعض السلف مما يدعم هذا التفسير ويقويه وخصوصاً من بعض المحدثين الذين تمسكوا بالإثبات ودافعوا عنه بل وألفّوا في ذلك الكتب الخاصة انظر مثلاً إلى ابن خزيمة -رحمه الله- وكتابه "التوحيد وإثبات صفات الرب" الذي جاء أغلبه في إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليدين والأصابع والرجل بل وعقد لكل واحدة منها باباً. ونحو هذا الدارمي في كتابيه "الرد على الجهمية" و"الرد على المريسي" فهؤلاء قد هاجموا في جميع هذه الكتب من لم يقل بالإثبات ونسبوه إلى البدعة والزيغ وربما ذهبوا بعيداً في الإثبات حتى قال الدارمي: (لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، وينزل ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك)[2] فإن هذا الغلو في الإثبات وفي تضليل المخالفين وربما تكفيرهم ومن قِبَل علماء محدّثين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى يعطي ابن تيمية ومن وافقه دعماً كبيراً في تصوره لمذهب السلف، وابن تيمية لا يخفي هذا بل يعده حجة على مخالفيه انظر مثلاً قوله في معرض رده على المتأولين كالرازي وابن فورك: (فإنما بينت أن عين تأويلاتهم هي عين تأويلات بشر المريسي، ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير - حتى قال: ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة: ١/١٥.

(2) الرد على المريسي: ٣٧٩.

من خالفهم. ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي تبين الهدى لمن يريد الله هدايته)[1]. ولا أدري كيف يعلم حقيقة ما كان عليه السلف من كتاب الدارمي وفيه من الغلو ما لا يرتضيه ذكي ولا غير ذكي فالدارمي هو الذي يقول –وفي كتابه هذا–: (إن كرسيه وسع السماوات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع)[2] وهو الذي يقول: (ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم)[3].

الرأي الثالث: وهو ما يراه الإيجي صاحب "المواقف" والبياضي صاحب "إشارات المرام" والسبكي وغيرهم وخلاصة هذا الرأي: أن السلف كانوا ينزهون الله عن ظواهر هذه النصوص ثم لا يعينون المراد بعد وهذا هو ما يسمى بالتأويل الإجمالي يقول العضد الإيجي –رحمه الله–: (فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوض تفصيلها إلى الله كما هو رأي من يقف على (إلا اللهُ) وعليه أكثر السلف)[4] ويقول البياضي –رحمه الله–: (فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل أيضا لكنه إجمالي ... وهو مذهب السلف في جميع الصفات المتشابهات واختاره مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والقطان والقلانسي وكثير من الخلف)[5] ويقول أيضاً في صفتي الغضب والرضا: (فلاستحالة حقيقتهما عليه تعالى لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع انزعاج به وحصول ملائم مع ابتهاج به والكل في حقه تعالى محال فيحملان على التجوز والتأويل الإجمالي بنفي الكيفية كما عليه سلف

---

(1) مجموع الفتاوى: ٥/٢٣،٢٤.

(2) الرد على المريسي: ٤٣٢.

(3) المصدر السابق: ٤٤٣.

(4) المواقف: ٢٧٢.

(5) إشارات المرام: ١٨٧.

الأمة دون التأويل التفصيلي)[٦] ويقول السبكي -رحمه الله-: (أجمع السلف والخلف على تأويله -أي المتشابه- تأويلا إجمالياً بصرف اللفظ عن ظاهره المحال على الله تعالى لقيام الأدلة القاطعة على أنه تعالى ليس كمثله شيء)[١]. ويبدو أن ركن هذا التفسير لموقف السلف قائم على أساس نفي السلف لظاهر هذه النصوص، وقد نسب هذا إلى السلف غير واحد من العلماء. يقول الإمام النووي -رحمه الله-: (وهذا مذهب السلف وجماعة من المتكلمين وحاصله أن يقال: لا نعلم المراد بهذا ولكن نؤمن به مع اعتقاد أن ظاهره غير مراد وله معنى يليق بالله تعالى) ويقول القرطبي -رحمه الله-: (إن مذهب السلف ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها)[٢]. ويقول الرازي -رحمه الله- عن مذهب السلف: (حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها. ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها) ولا يبعد من هذا أيضاً ما نسبه ابن كثير في تفسيره إلى السلف حيث يقول مثلاً: (وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله)[٣] وقد أنكر ابن تيمية -رحمه الله- نسبة هذا إلى السلف فهو يكرز في أكثر من موضع أن السلف لم يقولوا: إن ظاهر هذه النصوص غير مراد فتراه يقول مثلاً: (فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث

---

[٦] المصدر السابق: ١٨٧.

[١] إتحاف الكائنات: ١٦٦.

[٢] شرح جوهرة التوحيد: ١٦٧-١٦٨.

[٣] تفسير ابن كثير: ٢/٣١١.

كفراً وباطلاً)[٤] ولكن ما نقله العلماء عن السلف يرد قول ابن تيمية هـذا و"المثبت مقدم على النافي" و"من حفظ حجةً على من لم يحفظ".

[٤] مجموع الفتاوى: ٣/٤٣.

المبحث الثالث
منشأ الخلاف في تفسير العلماء لموقف السلف

إن من حق المرء أن يحار فيما ذكرناه آنفا، ومن حقه أن يسأل: لماذا هذا الخلاف في فهم موقف السلف؟ وخصوصا إذا كان ممن يعتقد بوجود مذهب للسلف في هذه المسائل كما يتردد في كثير من كتب المتكلمين المتأخرين. ولكي نقدم للقارئ الكريم الخدمة المرجوة إن شاء الله- فلا بد أن نضع أصابعه على سر هذا الخلاف وأهم الأسباب التي أدت إليه فنقول وبالله التوفيق-: إن أهم هذه الأسباب يتلخص في الآتي:

١- اختلاف العلماء في تحديد مدلول مصطلح "السلف" - كما ذكرنا ذلك قبل قليل- فإن هذا سيجر إلى الاختلاف في تقويم موقف السلف فإن من يتكلم عن السلف باعتبارهم أصحاب رسول الله ﷺ خاصة لا يمكن أن يكون كلامه عن السلف كالذي يدخل الدارمي وابن خزيمة وأمثالهما -عليهما رحمة الله- تحت مظلة السلف. لأن موقف هؤلاء قد تطور وتغير جزماً عما كان عليه الصحابة -رضوان الله عليهم- ولسنا نحن الذين نقول ذلك بل "شهد شاهد من أهلها" فهذا مثلاً الدارمي يقول: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بدأ من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق، وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا على أمته ويحذرها إياهم ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا)[1]. فهذا التسجيل المنصف للنقلة التي حدثت بعد شيوع الكلام والجدل يضع أصابعنا على حقيقة مهمة وهي أن ما كان عليه الصحابة والتابعون ليس هو نفسه عند المتأخرين من السلف، وبالتالي كان لابد من أن تختلف أنظار العلماء تبعاً لحصر مفهوم السلف أو تمديده.

---

[1] الرد على الجهمية: ٢٥٩.

٢- كون ما وردنا عن السلف في ذلك قليلاً جداً وخصوصاً ما وردنا عن الصحابة -رضى الله عنهم- فمن يتصفح في كتب التفسير بالمأثور لا يكاد يجد للصحابة رأياً في هذه المسائل إلا النزر القليل. فلماذا لم يتكلم الصحابة في ذلك؟ هنا اختلف العلماء فمنهم من يقول: إن هذه النصوص وردت بلغتهم وهي واضحة جلية فلم يحتاجوا إلى تفسيرها أو السؤال عنها. ولأن الأصل هو الأخذ بالظاهر ما لم يرد شيء ينقضه وطالما أنه لم يرد عنهم ما ينقض هذا الأصل فهم إذاً قائلون به لا محالة. وهذا هو كلام عامة من ينسب الإثبات إلى السلف كابن تيمية وتلامذته. وغيرهم بقول: إن سكوت الصحابة رضي الله عنهم- يعني أنهم اختاروا التفويض وهنالك قرائن كثيرة على هذا منها ما ورد عن بعضهم من النهي عن الخوض فيها وعدها من المتشابه وتبديع الباحثين عن معانيها والسائلين عنها ونحو هذا مما مر معنا في تفصيلنا لأقوال أصحاب هذا الرأي. ثم يأتي أصحاب "التأويل الإجمالي" ليفسروا لنا سكوتهم على أنهم غلبوا أدلة التنزيه المحكمة، ورغبوا عن تفصيل المتشابه، لأنه قد قام عندهم أن الله منزه عن سمات الحدوث كالتركيب والتحيز فلا يمكن للصحابة رضي الله عنهم- أن يقولوا بظواهر هذه النصوص وهي تشعر بكل ذلك. ومعنى هذا أنهم سكتوا ورعاً وإلا فهم مؤولون من حيث الجملة. وعلى أية حال فالذي يبدو أن كل فريق إنما يفسر سكوت السلف بمنظاره هو وطبيعة تفكيره لا سيما أن الساكت قد يفهم من سكوته المتناقضات فقد يسكت الإنسان راضياً. وقد يسكت مستنكراً، وقد يسكت تواضعاً، وقد يسكت تكبراً. وكل ما نعرفه عن السلف الأوائل أنهم سكتوا، والقرائن متعارضة أو على الأقل غير قاطعة في كشف الدافع لهذا السكوت فلا يمكن -والحالة هذه- الجزم بحقيقة ما كان عليه السلف -رضي الله عنهم- ولو كان الجزم ممكناً لما اختلف المسلمون هذا الاختلاف -والله أعلم-.

٣- كون النزر القليل الذي وردنا عن السلف الأول في ذلك لا يحمل صبغة واحدة فهو مختلف أيضاً فقد ورد عن السلف ما يدعم الاتجاهات المختلفة، وقد أقر ابن

تيمية –رحمه الله– بوجود خلاف للسلف في تفسير آية السلق وزعم أنهم لم يتنازعوا في غيرها فقال: (إني لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى: {يوم يكشف عن ساق} فروي عن ابن عباس وطائفة أن المراد به الشدة أن الله يكشف عن الشدة في الآخرة. وعن أبي سعيد وطائفة أنهم عدوها في الصفات للحديث الذي رواه أبو سعيد في الصحيحين)[1] والصحيح أن الخلاف أوسع من هذا –وكما سنرى–. ثم إن الخلاف في تفسير آية الساق على قلة ما ورد عن الصحابة من تفسير ليس بالأمر السهل وإنما قد يعبر عن جذور حقيقية للمذاهب التفسيرية التي تبناها الخلف فيما بعد. ثم إن ابن تيمية الذي بنى مذهبه على أساس تساوي الصفات في الإثبات ألا يحق لنا أن نسأله لماذا اختلف الصحابة في الساق مع ورود الحديث الصحيح المبين للآية ولم يختلفوا في نحو صفة العلم أو القدرة أو الإرادة؟ ثم كيف يصر ابن عباس على تأويل الآية مع ورود الحديث الصحيح بها. ويتناقل تأويله هذا تلاميذه دون أن ينكر عليه أحد؟ أيمكن أن يكون هذا لو أن ابن عباس خالف الناس في تأويل صفة القدرة أو الإرادة؟ إن المقصود من هذه الأسئلة أن نصل إلى نتيجة مهمة وهي أن السلف ما كانوا يعاملون الصفات الخبرية كبقية الصفات، ومن ثم فإن الخلاف فيها ليس كالخلاف في غيرها، ولذلك اتسع فيها الخلاف أكثر من غيرها عند المسلمين سلفاً وخلفاً. ولنتمعن الآن في بعض مواقف السلف من هذه النصوص.

١٠- أمثلة من إثبات السلف للصفات الخبرية:

أ- ينقل الذهبي عن الأوزاعي –عليهما الرحمة– أنه قال: (كنا نحن والتابعون متوافرون نقول إن الله عز وجل فوق عرشه)[2] وينقل أيضاً عن عبد الله بن المبارك –رحمه الله– أنه سئل: (كيف نعرف ربنا عز وجل؟ قال في السماء السابعة على عرشه)[3].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٤ والحديث مخرج في الفصل الثاني من الباب الثاني.

(٢) مختصر العلو: ١٣٧.

ب- يروى الطبري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: (ما السماوات السبع والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم)[1] وأنه قال أيضاً (إنما يستعين بشماله المشغولة يمينه وإنما الأرض والسماوات كلها بيمينه وليس في شماله شيء)[2].

جـ- ما ألفه بعض متأخري السلف طافح بالإثبات كما فعل ابن خزيمة والدارمي، ومنه أيضاً رسالة الأمام أحمد في الرد على الجهمية وتبويب بعض المحدثين منهم قد يشعر بذلك أيضاً كما فعل البخاري رحمه الله- في صحيحه حيث عقد كتاباً خاصاً سماه "كتاب التوحيد" وبوبه على أبواب كثيرة جاء كثير منها مبوباً بحسب الصفات الخبرية فتراه يقول مثلاً باب قول الله تعالى {ويحذركم الله نفسه} وباب قول الله تعالى {كل شيء هالك إلا وجهه} وباب قوله تعالى {ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} وباب قوله تعالى {لما خلقت بيدّي} وهكذا ثم يذكر تحت كل باب الأحاديث التي وردت فيها هذه الألفاظ. إن هذا التبويب وبهذه الطريقة لا شك أنه يشعر بميله إلى مذهب الإثبات.

٢- أمثلة من تأويل السلف لهذه الصفات عدا آية الساق التي مرت:

أ- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه تأول قوله تعالى: {الله نور السموات والأرض} أن الله هادي أهل السموات والأرض. ونحو هذا عن أنس بن مالك -رضي الله عنه-[3].

ب- عن ابن عباس أيضاً في قوله تعالى: {قالت اليهود يد الله مغلولة...} قال: (إنهم لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة ولكنهم يقولون: إنه بخيل أمسك ما عنده)[4].

---

(٣) المصدر السابق: ١٥١.

(١) تفسير الطبري: ٢٤/٢٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٤/٢٥.

(٣) تفسير الطبري: ١٨/١٣٥.

جـ- تأول ابن عباس رضي الله عنهما- قوله تعالى: {فأينما تولوا فثم وجه الله} بالقبلة التي أمرنا الله بالتوجه إليها، وتبعه على هذا التأويل عكرمة ومجاهد والشافعي وابن تيمية رضي الله عنهم أجمعين- يقول ابن تيمية: (قد قال مجاهد والشافعي: يعني قبلة الله. فقلت نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدها في الصفات فقد غلط فإن سياق الكلام يدل على المراد)[1]. هذا ومن السلف من فسر الوجه بالذات وهو المروي عن الضحاك وأبي عبيدة واختاره ابن كثير وذلك في قوله تعالى: {وَيَبْقَى وجْهُ رَبِّكَ}. ومنهم من فسر الوجه في قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} أنه العمل الذي قصد به وجه الله وهذا هو المروي عن ابن عباس ومجاهد والثوري وغيرهم رضي الله عنهم- هذا وقد صرح البخاري في صحيحه بتأويل الوجه بالملك فقال: {كل شيء هالك إلا وجهه} إلا ملكه ويقال إلا ما أريد به وجه الله)[2]. وهكذا تكون أغلب النصوص التي وردت فيها لفظة "الوجه" مؤولة عند السلف.

٣- وأما ما نقل عن السلف مما يدل على التفويض فلنذكر بهذين المثالين فقط:

أ- قول محمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله-: (اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا)[3].

---

[4] المصدر السابق: ٦/٣٠٠.

[1] مجموع الفتاوى: ٣/١٩٣. وانظر الطبري: ١/٥٠٦. وابن كثير ١/١٥٠. والأسماء والصفات للبيهقي: ٣٠٩.

[2] انظر هذه التأويلات وغيرها في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الرسالة.

[3] مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٤/٤، ٥. وانظر رسالة التنزيه لابن قدامة: ١٨-١٩.

ب- قول سفيان بن عيينة -رحمه الله-: (ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية)[1].

وهكذا فالاختلاف ما وردنا من تفسير لهذه النصوص عن بعض من تكلم فيها من السلف عاد بالاختلاف في تفسير المتأخرين لموقف السلف.

٤- إن هنالك عبارات استخدمها بعض السلف ليست واضحة الدلالة، بل يكتنفها غموض يجعلها أهلاً لتنازع الآراء في فهم المقصود منها. ومن ذلك مثلاً قولهم: إن الوجه واليدين والقدم ونحو هذا صفات لله تعالى بلا كيف فما معنى كونها صفات لله؟ وما معنى قولهم: بلا كيف؟ إن هذا القول من الممكن أن يفهمه المثبت أنهم يقصدون أنها صفات حقيقية ثابتة لله تعالى وهي على ظاهرها. وبلا كيف أي بلا تخيل أو تشبيه. والمفوض يفهم منه أنهم يقصدون بذلك أنها صفات بمعنى أن الله تعالى قد أضافها لنفسه وبلا كيف أي لا يمكن إدراك حقيقتها أو معناها. كل ما في الأمر أن النص قد ورد بها فهي ثابتة بهذا. وأما حقيقتها ومعناها فلا يمكن معرفته. والمؤول يقول: إنهم يقصدون أنها صفات أي ليست أبعاضا لأن الظاهر من إطلاق الوجه واليد والقدم الأعضاء والأبعاض فقولهم: صفات أي ليست أبعاضاً وهذا صرف عن الظاهر، والصرف عن الظاهر تأويل، وأما قولهم: بلا كيف أي بلا تحديد تفصيلي لمعنى هذه الصفات. ونحو هذا ما ورد عن بعض السلف أنه قال في الاستواء: (الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة)[2]. ولذا تجد هذا النص يستشهد به الجميع على السواء. فالاستواء معلوم بمعنى أنه واضح المعنى هذا في فهم المثبتين. والكيف مجهول أي: التكييف بمعنى التمثيل والسؤال عنه بدعة: أي عن الكيف. وأما المفوضون فيقولون الاستواء معلوم أي ثابت بالنص. والكيف مجهول أي المعنى. والسؤال عنه أي عن المعنى، لأن إدراك هذه المعاني من اختصاص الله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ﴾.

---

[1] الأسماء و الصفات للبيهقي : ٣١٤ .

[2] انظر الفصل الأول من الباب الثاني ص ١٧٧.

والمؤولون يقولون: جهالة الكيف في الاستواء تـأويل، لأن ظـاهر الاسـتواء كيـفـ. فنفـي الكيف نفي الظاهر المتبادر ونفي الظاهر تأويل. ونحـو هـذه الفـهوم المختلفـة يمكـن أن يفهم قول السلفـ: (أمروها كما جاءت) ونحو هذه العبارة ولا يوجد دليـل قـاطع يرجـح واحدا من هذه الفهوم.

المبحث الرابع
رأيي في حقيقة موقف السلف

الذي يظهر أن مواقف السلف من الصفات الخبرية تحمل السمات التالية:

١- السمة السائدة على موقف السلف وخصوصاً الصدر الأول هي السكوت وتفسير هذا السكوت لا يمكن أن يكون قاطعاً ولذلك اختلف العلماء فيه.

٢- إن التكلم بهذه الصفات عند من تكلم منهم لم يحمل طابعاً واحداً لكي يستخلص منه قاعدة منضبطة يقاس عليها بل قد اختلفت عباراتهم فمنها ما تجده إثباتاً أو تفويضاً أو تأويلاً - كما مر- هذا بالإضافة إلى أن الكثير من عباراتهم يكتنفها الغموض كقولهم: (أمروها كما جاءت) و(قراءتها تفسيرها) و(أمضوها بلا كيف).

٣- أن السلف قد اختلفوا بحسب اختلاف زمانهم فالصدر الأول منهم كان أقل خوضا من الذين عاشوا في القرن الثالث وكلما ابتعدنا عن الصدر الأول نجد الكلام يكثر في هذه الصفات[1] حتى ألفت فيه المؤلفات. فالصدر الأول لم يكن يتكلم في ذلك بل ولم يرد عنهم مصطلح "الصفات"[2] فضلاً عن تقسيمها إلى صفات ذات وفعل أو عقلية وخبرية، فضلاً عن الجدال فيها والنقاش حولها. في حين وجدنا هذه المباحث والمناقشات قد اتسعت عند متأخري السلف في القرن الثالث، ولعل هذا التطور التدريجي هو الذي ولّد مذاهب الخلف واتجاهاتهم لأننا لا نستطيع أن نحدد فاصلاً زمنياً واضحاً بين السلف والخلف، ولم يكن الكلام عند الخلف طفرة مفاجئة وإنما هو التطور التدريجي تبعاً لاختلاف الظروف وظهور دواعي التحدي والاستجابة[3].

---

(1) انظر ما سجله الدارمي عن هذا التطور، ص ٦٩ من هذا الفصل.

(2) ولهذا اعتبر ابن حزم هذا المصطلح بدعة منكرة، انظر الفصل: ٢/٢٨٣.

(3) انظر تفسير آيات الصفات بين المفوضة والمؤولة لأستاذنا الدكتور محسن عبد الحميد: ٥.

ولهذه السمات البارزة في مواقف السلف نستطيع أن نجزم بأن السلف لم يكن لهم مذهب واضح في الصفات، وتفسير موقفهم قائم على الظن والقرائن غير القاطعة. وبالتالي فهو ليس ملزماً، ولذلك اختلف العلماء فيما بعد وتعددت مذاهبهم ولو كان للسلف مذهب موحد واضح لما جاز لمسلم أن يخالفه فضلاً عن أن يخالفه جمهور غفير من المسلمين، إن الادعاء بوجود مذهب موحد عند السلف في العقيدة، وحتى الفقه مجازفة ومخاطرة أدت بالفعل إلى توسيع شقة الخلاف بين المسلمين وأعطت الخلاف بُعداً خطيراً ليس من السهل التغاضي عنه. ولهذا شاعت كلمات التضليل والتبديع وربما التكفير -ولا حول ولا قوة إلا بالله- ولو قمنا فرضاً بجمع كل الذي قاله السلف في مسائل الصفات فهل سنصل إلى مذهب موحد واضح؟ إن ما قدمناه من أمثلة على اختلاف السلف فيها يكفي لنفي ذلك. مع أن الذي كان يعيش أيام السلف لم تكن هذه الأقوال مجموعة لديه إذ لم يكن أحد يهتم بها جمعاً وتبويبها وترتيبها. بل ولم يكن أحد يدعو لها أو يفسرها للناس. والذي أطمئن إليه أن موقف السلف هذا قائم على أن هذه المسائل لا تدخل ضمن دائرة التكليف وإلا فهل كان كل صحابي مثلاً يعلم أن لله يدين وأصابع وقدماً وساقاً ووجهاً وعيناً، وأنه يستهزئ ويمكر ويتردد وأنه يضحك ويصعد وينزل؟ هل الصحابة كانوا كلهم يحفظون هذه الكلمات ويعتبرونها عقيدة وأصلاً من أصول الدين؟ هل كانوا يدعون لها؟ هل كانوا يمتحنون الناس بها لاختبار صدق إسلامهم؟ هل كانوا يلقنونها لأولادهم وذويهم؟ كيف كان ذلك ولم يردنا شيء منه؟ ثم هب أنه ورد في واحدة منها فهل ورد ذلك في جميعها؟ وهل يجوز أن تنسى بعض عقائد الملة [1]؟ إن هذه الأسئلة ينبغي أن تطرق باستمرار تلك الرؤوس التي أرادت أن تتخذ من هذه النصوص منشاراً لشق جسد الأمة وتمزيقها. والله المستعان.

---

[1] انظر إلجام العوام الغزالي: ٨٨.

الفصل الثانى
الصفات الخبرية عند الخلف

تمهيد: نظرة عامة فى مذاهب الخلف.
المبحث الأول: التفويض.
المبحث الثانى: التأويل.
المبحث الثالث: الأثبات.

تمهيد

نظرة عامة في مذاهب الخلف

عند حديثنا عن موقف السلف من الصفات الخبرية مرّ معنا التطور الذي حصل لموقف السلف ذلك التطور التدريجي الذي كان استجابة طبيعية لظروف التحدي التي واجهتها الأمة آنذاك. وقلنا أيضا: إن هذا التطور التدريجي كان المنشأ الحقيقي لمذاهب الخلف ولذلك فمن الصعب وضع خيط يفصل بين مذاهب الخلف وموقف السلف. لأن تعدد مذاهب الخلف لم ينشأ عن فراغ وإنما وجد جذوره الحقيقية في فتاوى السلف وأقوالهم. وهنا نقول أيضا: إن الصعوبة لا تكمن في عدم وجود خيط فاصل بين السلف والخلف فحسب، وإنما الصعوبة أيضا في تمييز مذاهب الخلف بعضها عن بعض، ونكتفي هنا بالاستشهاد على بعض مظاهر هذه الصعوبة:

المظهر الأول: لو قلنا إن التأويل هو مذهب الأشاعرة فإن هذا الكلام لا يسلم لنا على إطلاقه من غير منغصات إذ أن ما ورد عن بعض الأشاعرة ينقض هذا، وهاك مثلاً أقوال الأشعري نفسه مؤسس المذهب فتراه يقول مثلاً حاكياً مذهب أصحاب الحديث: (وأن الله سبحانه وتعالى على عرشه كما قال: (الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى) وأن له يدين بلا كيف كما قال: (خلقت بيدي) وكما قال: (بل يداه مبسوطتان) وأن له عينين بلا كيف كما قال: (تجري بأعيننا) وأن له وجها كما قال: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإكْرَامِ)[1]. ثم عقب على كل هذا بقوله: (وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب)[2]. وهذا أبو المعالي الجويني ركن الأشاعرة في التأويل -عليه رحمة الله- يقول: (وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع)[1] ثم هذا الإمام الغزالي -وهو من هو عند

---

[1] مقالات الإسلاميين: ١/٣٢٠.

[2] المصدر السابق: ١/٣٢٥.

[1] العقيدة النظامية: ٣٢.

الأشاعرة- يقول: (البرهان السمعي على ذلك وطريقه أن نقول الدليل على أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعه، والبدعة مذمومة وضلالة والخوض من جهة العوام في التأويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة)[٢].

المظهر الثاني: إن كثيراً ما نرى أن من يعرفون بالإثبات مثلاً قد يصدر عنهم تأويل بعض النصوص ومن يعرف بالتأويل قد يثبت أو يفوض بعض النصوص وهكذا، فالمسألة متداخلة أي أن هنالك تشابكاً في الآراء وتداخلاً فلا يمكن الفصل بسهولة ولنضرب بعض الأمثلة.

المثال الأول: هذا ابن تيمية -رحمه الله- الذي عرف بتشدده في الإثبات يؤول قوله تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله) بأن المقصود قبلة الله وقد نسب هذا القول إلى مجاهد والشافعي وغيرهما -عليهم رحمه الله-[٣]. بينما يأتي تلميذه ابن القيم -رحمه الله- ليرد هذا التأويل بقوة مع اعترافه أنه قول بعض السلف فتراه يقول أولاً: (إن تفسير وجه الله تعالى بقبلة الله وإن قاله بعض السلف كمجاهد وتبعه الشافعي ... إلى أن قال: أنه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً)[٤] ثم استفاض في رد هذا التأويل.

المثال الثاني: هذا ابن كثير -رحمه الله- المعروف بسمته التفويضي من خلال تفسيره تراه مثلاً يؤول الاستواء الوارد في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء) بقوله أي قصد إلى السماء والاستواء هنا مضمن معنى القصد والإقبال لأنه عدي بإلى)[٥] بينما نجد ابن جرير الطبري -وهو إمام من أئمة التفويض كما هو واضح في تفسيره-

---

[٢] إلجام العوام: ٩٠.

[٣] تقدم كلام ابن تيمية هذا: انظر ص ٧٣ من هذا البحث.

[٤] مختصر الصواعق المرسلة: ٣٥٤.

[٥] تفسير ابن كثير: ١/٦٥.

يلمد أشد التنديد بمن يؤول الاستواء بالقصد والإقبال، وتظن بذلك أنه ينكر مبدأ التأويل حتى إذا استرسل في كلامه -وفي معرض رده هذا- يعود ليفتح باباً لتأويل الاستواء أوسع مما أراده ابن كثير حيث قال في معرض رده: (فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: (استوى) أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال)[1].

المظهر الثالث: أن كثيراً من الأئمة قد سلكوا مسلكاً متجرداً في بحث الصفات دون أن يميلوا إلى واحد من المذاهب المعروفة وهؤلاء مع وضوح قصدهم إلا أن موقفهم هذا قد يختلط بمواقف غيرهم فلا يميز المتجرد من المذهبي الذي قد يخالف مذهبه في بعض المسائل، فمن هؤلاء مثلاً الخطابي وابن بطال والبيهقي والنووي وابن حجر[2] وغيرهم كثير. فالمتتبع لأقوال هؤلاء -عليهم رحمة الله- يجد أنهم لا يلتزمون بطريقة واحدة بل يتعاملون مع النصوص بحسب مواضعها فقد يفوض في نص و يؤول في آخر، وقد يختلفون فيما بينهم لأنهم لو اجتمعوا على طريقة واحدة لكان هذا مذهباً بل قد تجد من يميل إلى اتجاه ويميل الثاني إلى اتجاه آخر. ولنقارن بين علمين من هؤلاء الأول: البيهقي الذي يميل في غالب النصوص القطعية إلى التفويض أو الإثبات بينما يميل فيما كان طريقه سنة آحاد إلى التأويل، وقد يكون اقتفى بهذا أثر الخطابي الذي يكثر النقل عنه. ومما نقله عنه في هذا قوله: (إن الأصل في هذا وما أشبهه في إثبات الصفات أنه لا يجوز ذلك إلا أن يكون بكتاب ناطق أو خبر مقطوع بصحته ... وما كان بخلاف ذلك فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم)[1] وأما الثاني فهو الإمام

---

[1] تفسير الطبري: ١/١٩٢.

[2] ولعل هذا الموقف المتجرد هو الذي جعل مثل سفر الحالي يتهم ابن حجر بالتذبذب في العقيدة. انظر كتابه: منهج الأشاعرة في العقيدة: ٢٨.

[1] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٥-٣٣٦.

النووي -رحمه الله- الذي يميل في تقسيمه للصفات وتبويبه لها إلى طريقة الأشاعرة بل هو أشعري بحت في هذا ففي كتابه "المقاصد" لا يثبت لله إلا عشرين صفة: النفسية والسلبية والمعاني والمعنوية[٢] ثم نجده في أغلب الصفات الخبرية لا يكاد يعطي رأياً واضحاً بل لا يزيد على نقل الآراء المختلفة وفي الغالب يتركها من غير ترجيح، وقد يؤول في بعضها. إن من يقرأ شرحه لصحيح مسلم لا يستطيع إلا أن يجزم أن النووي كان متجردا في موقفه من الصفات الخبرية.

إن أمثال هؤلاء الأئمة يشكلون قنوات الاتصال الواسعة بين المذاهب المختلفة. وقد يحاولون تقريب وجهات النظر وتبيان أن الخلاف في هذه المسائل فيه متسع، ولذلك نرى أغلب هؤلاء يذكرون آراء المذاهب المختلفة وقد يرجحون وبمنتهى الاحترام وسعة الصدر للرأي المخالفه وقد لا يرجحون أصلاً. وكأن الأمر مستساغ على هذه الوجوه جميعاً. فمن الطبيعي مع و جود هذا النمط الجليل أن يصعب وضع الفواصل الواضحة بين المذاهب المختلفة.

لهذه الظواهر وغيرها إذاً صعب على الباحثين تمييز مذاهب الخلف في الصفات الخبرية، فترى الكثير من الكتاب والباحثين يقصر الخلاف أصلاً في مذهبين اثنين: التفويض والتأويل. ومنهم من يجعل التفويض مذهباً للسلف والتأويل مذهباً للخلف. ولكن دقة البحث تقودنا إلى القول بوجود ثلاثة مذاهب رئيسية عند الخلف وهي: التفويض والتأويل والإثبات. وللتدليل على وجود هذه المذاهب الثلاثة لابد من ملاحظة ما يأتي:

١- إن القول بوجود هذه المذاهب الثلاثة ليس بدعاً من القول وإنما سبقنا إلى هذه الحقيقة غير واحد من العلماء، فمثلاً هذا الإمام الجويني والد إمام الحرمين -عليهما رحمة الله- يقول:(وكنت متحيراً في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك من تأويل الصفات وتحريفها أو إمرارها والوقوف فيها أو إثباتها بلا تأويل

---

[٢] انظر المقاصد النووية: ١١.

ولا تعطيل ولا تشبه ولا تمثيل)[1] فهذا تبيين جلي للمذاهب الثلاثة ثم يأتي ابن تيمية -رحمه الله- فيقول: (فما زال في الحنبلية من يكون ميله إلى نوع من الإثبات الذي ينفيه طائفة أخرى منهم، ومنهم من يمسك عن النفي والإثبات جميعاً ففيهم نفس التنازع الموجود في سائر الطوائف)[2] وعند شرحه لحديث النزول يذكر أيضا المذاهب الثلاثة بشيء من التفصيل، وتكلم عن مذاهب المسلمين في الصفات بصورة عامة ففصلها في ستة مذاهب ثم اختصرها في ثلاثة فقال: (وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة قسمان يقولان: تجري على ظواهرها وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها وقسمان يسكتان)[3].

٢- لا خلاف في وجود مذهب التأويل ومذهب التفويض فإذا علمنا بعد أن هنالك فريقاً من أهل السنة والجماعة لا يرتضي كلا المذهبين، ويرد عليهما ويفند آراءهما بقوة ثم يقيم منهجاً متكاملاً في فهم الصفات هذه أفلا يكون هذا مذهباً ثالثاً؟ وقد قدمنا بعض الشواهد على هذا عند حديثنا عن نظرة العلماء إلى موقف السلف وقد مر معنا كيف يصم ابن تيمية من ينسب التفويض إلى السلف بالتجهيل، وكأنه ينسب إلى السلف الجهل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ونذكر الآن بعض الشواهد الأخرى: تقدم قبل قليل قول الجويني الوالد رحمه الله- وهنا نؤكده بمقولة له أخرى وهي: (إذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبه التأويل وعماوة التعطيل وحماقة التشبيه والتمثيل، وأثبتنا علو ربنا سبحانه وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته والحق واضح في ذلك والصدور تنشرح له فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة مثل تحريف الاستواء بالاستيلاء وغيره والوقوف في ذلك جهل وعِيّ مع كون أن الرب تعالى وصف لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها فما وصف لنا نفسه بها إلا لنثبت ما وصف به نفسه لنا ولا نقف

---

[1] رسالة في إثبات الاستواء للجويني نفسه: ١٧٦.

[2] مجموع الفتاوى: ٤/١٦٦ وانظر شرح حديث النزول: ١٨٢-١٨٤.

[3] مجموع الفتاوى: ٥/١١٣.

في ذلك. وكذلك التشبيه والتمثيل حماقة وجهالة فمن وفقه الله تعالى للإثبات بلا تحريف ولا تكييف ولا وقوف فقد وقع على الأمر المطلوب منه إن شاء الله تعالى)[1] وأما ابن تيمية فإن غالب ما كتبه في الصفات هو تأكيد لهذه الحقيقة، ولننظر في هاتين الفقرتين من كلامه: (وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً ويحتجون بقوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ) قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يفهم منه شيء، وهذا مع أنه باطل فهو متناقض ثم هنالك فريقان أكثرهم يقولون ما لم تثبته عقولكم فانفوه ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه)[2] وشرح فقرته هذه بقوله: (لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله تعالى) ثم رد هذا الأخير ورده على الأول معروف- (ومضمونه أي التفويض- أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله وأن الرسول معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله)[3].

وعلى هذا فالمعركة دائرة بين المفوضين والمثبتين وإلى اليوم، ولننظر معالم هذه المعركة عند المعاصرين. يقول الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله- في رده على الصابوني: (فإن مذهب أهل السنة واحد فقط وهو ما درج عليه أصحاب رسول الله ﷺ وأتباعهم بإحسان وهو إثبات أسماء الله وصفاته وإمرارها كما جاءت والإيمان بأنها حق وأن الله سبحانه وتعالى موصوف بها على الوجه الذي يليق بجلاله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تأويل لها عن ظاهرها ولا تفويض، بل يؤمنون بأن معانيها معلومة) - ثم قال: (ثم ذكر -أي الصابوني- إن أهل السنة والجماعة يفوضون علم معاني الصفات إلى الله وكرر ذلك في غير موضع وقد أخطأ في ذلك ونسب إليهم ما هم براء منه كما تقدم بيان ذلك فيما نقلناه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله)[1]

---

(1) رسالة في إثبات الاستواء له: ١٨١.

(2) مجموع الفتاوى: ٦٧/٣.

(3) المصدر السابق: ١٧/٥.

(1) تنبيهات: ١٨.

ويقول أيضا: (إن هذه الدعوى على مذهب السلف دعوى لا أساس لها من الصحة فإن السلف الصالح ليس مذهبهم التفويض لأسماء الله وصفاته لا تفويضاً عاما ولا خاصاً)[٢] وهذا الشيخ الدكتور صالح بن فوزان يقول: (قد بينا فيما سبق مراراً أن مذهب السلف في الصفات هو اعتقاد ما دلت عليه النصوص من غير تشبيه ولا تعطيل وليس هو التفويض فنسبته إليهم زور وبهتان، وهم منه براء فكل من التفويض والتأويل من مذاهب الخلف المحدثة، وليس فيهما مفضول ولا فاضل بل كلاهما زور وباطل)[٣] بل وهذا الدكتور رضا بن نعسان يؤلف كتاباً مستقلاً عنوانه "علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين" كرسه للرد على التفويض وأهله، ومما جاء في صفحاته الأولى: (وكان من أهم الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع لما رأيت كثيراً ممن يتتسبون للعلم وقعوا فريسة هذه الشبهة حتى أنهم زعموا أن مذهب السلف هو تفويض الصفات المحض وأن إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى ليس مذهب السلف بل إن ذلك من اختراع وابتداع شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وهذا قول باطل وادعاء ساقط)[٤] والمغراوي يجعل في مقدمة كتابه عنواناً بارزاً (التفويض ليس مذهباً للسلف)[٥] وظّفه أيضا لنقد مذهب التفويض وترجيح مذهب الإثبات. ولو أردنا أن نسرد الدلائل على وجود مذهب ثالث هو مذهب الإثبات في المتقدمين والمتأخرين لأعيانا السرد. ويهمنا هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمة وهي أن الذين يتصدون لمعالجة مشكلة الصفات في عصرنا الحاضر عليهم أن يدركوا هذه الحقيقة بل إن أساس المشكلة اليوم هي ليست معركة تدور بين المفوضين والمؤولين وإنما المعركة هي بين المثبتين وغيرهم الذين يحاربون التفويض كما يحاربون التأويل، نسأل الله السداد والتوفيق.

---

[٢] المصدر السابق: ٣٤.

[٣] المصدر السابق: ٧٢.

[٤] علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: ١٤.

[٥] المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: ١/٣٨.

المبحث الأول
مذهب التفويض

التفويض في اللغة من "فوّض" أي ردّ الأمر إلى غيره[1]. وهو هنا يعني: رد هذه النصوص إلى الله تعالى فلا تفسر ولا يطلب لها معنى[2].

وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا في رأي الجمهور هو مذهب السلف غير أنا اخترنا أن السلف لا يمكن أن يكون لهم مذهب موحد في هذا كل ما في الأمر أن أغلب السلف وخصوصا الصحابة -رضي الله عنهم- سكتوا ففسر الجمهور سكوتهم على أنه تفويض. والسكوت لا شك علامة على ذلك لكنها أولاً ظنية غير قطعية. وثانياً إن السكوت لم يكن علماً بل ورد عن السلف ما يشعر بالإثبات تارة وبالتأويل تارة أخرى. وعلى أية حال فهذا التفسير لموقف السلف تمخض عن مذهب محدد اختاره جمع غفير من الخلف. وعند حديثنا عن مظاهر التفويض وأنواعه سنتعرف على أبرز العلماء القائلين به ولنبدأ أولا بمظاهر التفويض:

أ- مظاهر التفويض:

للتفويض مظاهر كثيرة قد تختلف باختلاف تاريخ الخلاف في هذه الصفات، وتعدد أساليب العلماء في التعبير عن آرائهم. ودراسة هذه المظاهر أو السمات مهمة، وهانحن نشير إلى أبرزها:

١- السكوت: كثير من العلماء لم يرد عنهم شيء في تفسير هذه النصوص، والصحيح أنه لا ينبغي القطع بأن كل من سكت فقد فوض إلا بعد أن تقترن بالسكوت قرائن تجعل دلالته على التفويض قوية أو قاطعة، ولنضرب بعض الأمثلة:

---

[1] القاموس المحيط: ٣٥٣/٢ ومختار الصحاح: ٥١٤.

[2] انظر قول سفيان بن عيينة في هذا البحث: ٩٠ وانظر شرح المقاصد: ٥٠/٤.

أولاً: إذا اقترن بالسكوت الأمر بالسكوت فهذه دلالة قاطعة على إرادة التفويض. وقد ورد عن كثير من العلماء نهيهم عن الخوض في هذه النصوص وتفسيرها والسؤال عنها، وتبديع من فعل ذلك، فهذا الإمام مالك -رحمه الله- يقول: (والسؤال عنه بدعة) أي عن الاستواء ويقول: (إياكم والبدع قيل يا أبا عبد الله وما البدع قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون)[1] وهذا ابن سريج -رحمه الله- يقول: (إن السؤال عن معانيها بدعة والجواب كفر وزندقة)[2] ومحمد بن الحسن الشيباني الذي مر معنا قوله: (فمن فسر شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة)[3] وهذا ابن بطة العكبري يقول بعد أن سرد كثيراً من هذه النصوص: (فكل هذه الأحاديث وما شاكلها تمر كما جاءت لا تعارض ولا تضرب لها الأمثال ولا يواضع فيها القول فقد رواها العلماء وتلقاها الأكابر منهم بالقبول لها وتركوا المسألة عن تفسيرها ورأوا أن العلم بها ترك الكلام في معانيها)[4].

ثانياً: إذا اقترن بالسكوت الحاجة إلى الكلام كأن يسأل عنها فلا يجيبه كما قال أبو عبيد: (إنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحدا يفسرها)[5] وكما يقول ابن قتيبة -رحمه الله-: (فان قيل كيف النزول منه جل وعز؟ قلنا: لا نحتم على النزول منه بشيء)[6].

ولعل مما يندرج تحت هذا ما يفعله بعض المفسرين من الإحجام عن تفسير هذه النصوص أو بعضها، أو الاكتفاء بنقل أقوال العلماء فيها دون ترجيح، أو أن تردد هذه

---

(1) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني: ١١٩.

(2) انظر كلامه بطوله في الفصل الأول من الباب الثاني.

(3) مختصر العلو للذهبي: ١٥٩. وفتح الباري: ٤٠٧/١١. ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٠٤/٤.

(4) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة: ٥٩٠.

(5) الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٥٥.

(6) تأويل مختلف الحديث: ١٧٣.

الكلمات بعينها كما وردت في النص، ولعل من أبرز هؤلاء المفسرين ابن جرير وابن كثير عليهما رحمة الله- مع ما ورد في تفسيريهما من كلام حول بعض النصوص. ولنأخذ ببعض الأمثلة على هذا المنهج: يقول ابن جرير في تفسيره لآية الإتيان: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيقضي في أمرهم ما هو قاض)[2] وفي آية المجيء يقول: (وإذا جاء ربك يا محمد وملائكته صفوفا صفا بعد صف)[3] فها هو في تفسيره لهاتين الآيتين لا يزيد على تكرار اللفظ المطلوب تفسيره بعينه (يأتيهم) و(جاء) كما ورد في النص، ثم تراه في موضوع آخر يسرد كل الأقوال الواردة في تفسير النص ومنها ما هو صريح بالتشبيه وأخرى بالتأويل فلا يتعرض لترجيح واحد من هذه الأقوال أو الإنكار عليه [4]. ونحو هذا ما فعله ابن كثير رحمه الله-[5].

٢- النهي عن ترجمة هذه الكلمات إلى غير العربية، أو الاشتقاق منها، أو القياس عليها ونحو ذلك، فهذا يدل على غاية التفويض حيث أن هذه الكلمات ستصبح على هذا كالطلسم الذي لا يمكن فهمه أو التعبير عنه. ومن هذا ما مر معنا عن سفيان بن عيينة -رحمه الله- أنه قال: (ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية)[6]. ومنه ما نقله الذهبي عن ابن سريج أنه قال: (ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية)[1]. وقد جسد هذا الغزالي في إلجامه حيث يقول: (لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة)[2].

---

[2] تفسير الطبري: ٢/٣٣٠.

[3] المصدر السابق: ٣٠/١٨٥.

[4] المصدر السابق: ٢/٣٢٩ .

[5] انظر تفسير ابن كثير: ١/٢٣٦.

[6] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣١٤.

[1] مختصر العلو: ٢٢٦،٢٢٧.

[2] إلجام العوام: ٥٤.

٣- ومن مظاهر التفويض المهمة القول بأن هـذه النصـوص لا يعلمـها إلا الله لاختيـار الوقف على (إلا الله) في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـابَهَ مِنْـهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُـونَ آمَنَّـا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ آل عمران/٧. فالذي اختار هذا الوقف. أو قـال إن حـظ الراسـخين الإيمان بها فحسب، أو جعل البحث فيها علامة الزيغ، فكل هـذا مـن سمـات التفويـض وأصوله. ولعل أصل هذه السمة ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: (فإذا رأيـت الـذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّى الله فاحذروهم)[٣] إلا أنـه ﷺ لم يقـل إن آيـات الصفات من المتشابه، وليس هو محل اتفاق بين المسلمين، ولذلك كثر النزاع في هـذا - كما سنرى إن شاء الله.

وعلى أية حال فهنالك الكثير من العلماء يصرحون بأن نصوص الصفـات مـن المتشابه وأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله. يقول أبو سليمان الخطابي -رحمه الله- بعد شرحه لحديث النزول: (المتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر ويوكـل باطنـه إلى الله عـز وجل، وهو معنى قوله: (ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ) وإنما حظ الراسخين أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا ... والقول في جميع ذلك عند علماء السلف ما قلنـاه وروي مثـل ذلـك عن جماعة من الصحابة -رضي الله عنهم-)[٤]. ويقول الشيخ إسماعيل الصابوني -رحمه الله- متحدثا عن عقيـدة السـلف وأصحـاب الحديـث: (ويكلـون علمـه إلى الله تعـالى ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونـه في قوله تعالى: (والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّـنْ عِنـدِ رَبِّنَـا ومَـا يَذَّكَّـرُ إلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ)[١].

---

[٣] البخاري، فتح الباري: ٢٠٦/٨.

[٤] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٥٤.

[١] عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ١٠٧.

ب- أنواع التفويض:

من الممكن أن نقسم التفويض إلى أنواع كثيرة وباعتبارات مختلفة. وأهم هذه التقسيمات -في نظري- ما يأتي:

أولاً: تقسيم التفويض باعتبار شموليته لنصوص الصفات أو اقتصاره على بعض دون بعض. والمتتبع لمناهج المفوضين يرى فعلاً المنهجين المختلفين الآتيين:

١- التفويض الشمولي: وأساس هذا النوع اعتبار نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله فكل نص منها خاضع لهذا الحكم وبالتالي فلا يجوز لأحد أن يخوض في أي نص من هذه النصوص. وهذا هو موقف كثير من المفوضين وقد مر معنا بعض أقوالهم فلا داعي لإعادتها هنا.

٢- التفويض الجزئي: وهو التفويض في بعض النصوص دون بعض، فقد يذهب إلى الإثبات أو التأويل، وهذا المنهج الانتقائي سار عليه جمهور من العلماء -كما سنمثل لذلك- ولكن على أي أساس يقوم هذا الانتقاء؟ الذي ظهر لي أن هنالك أسساً لهذا الانتقاء من أهمها:

أ- اختلاف قوة النص من حيث وروده. حيث إن كثيراً من العلماء لا يفوض إلا فيما كان وروده قطعياً وأما ظني الورود فلا يتحرجون من تأويله، وهذه طريقة الخطابي والبيهقي ومن وافقهما. يقول الشيخ زاهد الكوثري -رحمه الله-: (وهذه طريقة الخطابي بين تفويض السلف وتأويل الخلفه فتجده لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في المتواتر ويؤول فيما دونه)[1] ولذلك نرى هذا الصنف من العلماء يتحرجون في تأويل آيات الصفات جميعها كالآيات التي ورد فيها الاستواء واليد ونحو هذا بينما يؤولون الأحاديث التي ورد فيها إضافة الأصابع إليه تعالى يقول الخطابي -رحمه الله-: (وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا من السنة التي شرطها في الثبوت ما وصفناه وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت

---

[1] الأسماء والصفات للبيهقي / الهامش: ٣٥٣.

الأصابع)[٢] ولذلك يقول البيهقي -رحمه الله- (ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى)[٣] وهذا الذي ذكره البيهقي هو من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الاتجاهات المختلفة في تفسير نصوص الصفات.

ب- اختلاف قوة النص من حيث دلالته أو توافر القرائن على تحديد المعنى المراد أو عدمها فهناك كثير من المفوضين ممن يحتجون بأخبار الآحاد ولكنهم لا يفوضون في جميع النصوص لتوافر بعض القرائن الدالة على تحديد المعنى وهذه هي التي يقول عنها الشيخ الكوثري: (والتحقيق التأويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض فيما سوى ذلك)[٤]. ولعل أغلب الذين اختاروا التفويض الجزئي اختاروه على هذا الأساس. وعلى هذا يمكن أن نفسر المواقف المختلفة في تفسير آيات الصفات عند ابن جرير أو ابن كثير وغيرهما فآيات القرآن كلها قطعية الورود ومع هذا فلا تعامل عندهم معاملة واحدة. ولذلك نرى ابن جرير قد أوّل كثيراً من آيات الصفات كما فعل في تفسيره لقوله تعالى: (والسماء بنيناها بأيد) قال: (بقوة)[٥]. وفي تفسيره لقوله تعالى: (إنما نطعمكم لوجه الله) قال: (يعنون طلب رضا الله والقربة إليه)[٦].

وأما ابن كثير فتراه مثلاً يؤول الاستواء في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء) فيقول: (أي قصد إلى السماء والاستواء هنا مضمن معنى القصد والإقبال لأنه عدي بإلى)[١] فانظر كيف جعل (إلى) متكأ للتأويل. بينما اختار التفويض في قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ) الأعراف/ ٥٤[٢].

---

[٢] المصدر السابق: ٣٣٦.

[٣] المصدر السابق: ٣٥٧.

[٤] الأسماء والصفات للبيهقي / الهامش: ٣٥٣.

[٥] تفسير الطبري: ٢٧/٧.

[٦] المصدر السابق: ٢٩/ ٢١٠.

[١] تفسير ابن كثير: ١/٦٥.

[٢] المصدر السابق: ٢/٢١١.

ثانياً: يمكن تقسيم التفويض باعتبار موقعه من المذهبين الآخرين (الإثبات والتأويل) إلى ثلاثة أنواع:-

١- تفويض قريب من الإثبات: فهناك من بعض المفوضين من يحمل كلامه التفويضي قرائن ودلائل تقربه بعض الشيء من المثبتين إلى حد أن قد يختلط مقصوده بمقصودهم. وهذا من شأنه أن يلقي الضباب ويعتم الرؤية فقد لا يستطيع الباحث أن يميز بسهولة المفوضين هؤلاء من المثبتين. فمثلاً بعض المفوضين تجري على ألسنتهم المصطلحات التي يؤكد عليها المثبتون كلفظ "الصفة" ولفظ "بلا كيف" ولفظ "تجرى على ظاهرها" فهذه الألفاظ دلائل الإثبات لولا ما يصرفها من القرائن. ولذلك نرى المثبتين يستدلون بهذه الألفاظ على أن قصد المتكلم بها الإثبات لا التفويض. فهذا ابن تيمية -رحمه الله- يتكلم عن قول بعض العلماء: بلا كيف فيقول: (إنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات. وأيضاً فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقاً لا يحتاج أن يقول: بلا كيف فمن قال: أن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، ثم يقول في لفظة (أمروها كما جاءت): (فقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان: فلو كانت دلالتها منفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد. أو أمروا لفظها مع اعتقاد إن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت. ولا يقال حينئذ: بلا كيف. إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول)[1]. ونحو هذا أيضاً لفظ "الصفة" إذا أطلقت على ما ورد في هذه النصوص فحينما يقال عن اليدين أو العين إنها صفات لله تعالى فهذا ليس بتفويض إذا لم تقترن بدلائل دالة عليه وكذلك قول بعضهم: وأن له يدين بلا كيف ونحوها وكذلك حينما يقرن بعض العلماء الصفات الخبرية بغيرها ويدرجها تحت حكم واحد كأن يقال مثلاً: ينبغي السكوت عن صفات الله كالعلم والقدرة والوجه

---

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥/٤١،٤٢.

واليدين. فهذا ليس تفويضا في الحقيقة إلا أن ترد قرائن صارفة. ومع هذه القرائن يبقى هذا المنحى أقرب أنواع التفويض إلى الإثبات. وممن ورد عنه استخدام مثل هذه الألفاظ كثير من العلماء ولنتطلع في المقولات الآتية: يقول أبو سليمان الخطابي عند شرحه لحديث النزول: (وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره - ثم يقول: والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر) إن من الممكن أن نفسر هذه المقولة على أنها إثبات لولا ما تعقبه الخطابي نفسه حيث قال بعد: (وهذا معنى قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ) وإنما حظ الراسخين أن يقولوا آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا)[٢] ونحو هذا قول الشيخ إسماعيل الصابوني -رحمه الله- حيث سرد كثيراً من الصفات الخبرية ثم قال بعد: (بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكييف ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر ويجرونه على الظاهر) فإذا بقي اللفظ على ظاهره وعلى ما تعرفه العرب وتضعه عليه كان هذا إثباتاً لا تفويضاً ولكنه يعقب مباشرة بقوله: (ويكلون علمه إلى الله تعالى ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالى: (والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ)[٣]. ولعل الأقرب من كل هذا ما يشير إليه تصرف البيهقي -رحمه الله- في كتابه "الأسماء والصفات" حيث يجعل كل نص لم يكن قاطعاً في تقرير الصفة تحت عنوان "باب ما ذكر في كذا" فتراه يقول: "باب ما ذكر في الذات"، "باب ما ذكر في النفس"، "باب ما ذكر في الصورة" ...الخ، بينما حينما يأتي إلى نوع آخر من هذه النصوص يجعله تحت هذا العنوان: "باب ما جاء في إثبات الوجه"، "باب ما جاء في إثبات اليدين" ...الخ[١]. إن هذا يعنى أنه اختار الإثبات. ولكنه في نفس الموضع تراه يقول: في إثبات الوجه صفة لا من حيث الصورة لورود خبر

---

[٢] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٥٤.

[٣] عقيدة السلف وأهل الحديث للصابوني: ١٠٧.

[١] الأسماء والصفات للبيهقي -في أغلب الكتاب-.

الصادق به. وباب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة لورود الخبر الصادق به. فهذا التعقيب بالإضافة إلى قرائن أخرى مبثوثة في كتابه تجعلنا نقول: إنه لم يرد الإثبات. ومن جملة هذه القرائن مثلا أنه يفصل بين النصوص الواردة في اليد وبين النصوص الواردة في الأصابع مثلاً -على خلاف عادة أهل الإثبات- لذلك تراه يستشهد على تأويله للأصابع بقول الخطابي: (وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع)[٢].

٢ تفويض قريب من التأويل. وعليه جملة من العلماء المفوضين فتلمس أو تلمح في كلامهم ما يجعلك تجزم أنهم يميلون إلى التأويل ولكنهم يتحرجون منه ورعاً واحتياطاً. ومن مظاهر هذا الميل ما يأتي:

أولاً: كثيراً ما نرى تأثر المفوضين بالنقاط التي انطلق منها المؤولون في تأويلهم فهم يشاركونهم في نقطة الانطلاق ولكنهم لا ينطلقون معهم. ومن هذه المنطلقات التصريح بنفي الظاهر وأنه لا يمكن أن يكون مراداً لله، ثم يحجمون عن تعيين المراد وهذا الذي أطلق عليه اسم (التأويل الإجمالي) وقد صرح بنفي ظاهر هذه النصوص كثير من العلماء مع اختيارهم لمبدأ التفويض. وهذا هو الذي نسبه الإمام النووي إلى جمهور السلف وبعض المتكلمين حيث يقول: (مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق)[١] كما نسب هذا إلى السلف وكثير من العلماء ابن كثير حيث قال: (وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح: مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر

---

[٢] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٦.

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٦/٦.

إلى أذهان المشبهين منفي عن الله)[٢]. ولذلك نرى أن من اشتهر بالتأويل كأبي المعالي الجويني والغزالي -عليهما رحمة الله- حينما يريدون أن يميلوا إلى التفويض في بعض المواقف يميلون إلى هذا، فترى مثلاً الجويني حينما اختار التفويض في عقيدته النظامية اختاره بهذا المعنى، فتراه يقول: (وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة. وامتنع أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة)[٣] ونحو هذا فعل الغزالي في إلجامه[٤]. وقد أدرك ابن تيمية خطورة هذا المنحى على مذهبه الإثباتي فأنكر أن يكون أحد من السلف قد ذكر أن ظاهر هذه النصوص غير مراد. فتراه يقول مثلاً: (يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة: هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه ولكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم أو اعتقدوا كذا وكذا فإنه الحق وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره)[٥] فابن تيمية إذاً أدرك أن نفي الظاهر هو قنطرة التأويل. حتى لو كان الظاهر يعني التشبيه فهو لا يقول إن الظاهر غير مراد وإنما ينفي أن يكون الظاهر تشبيها فيقول: (فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً)[١].

---

[٢] تفسير ابن كثير: ٢/٢١١.

[٣] العقيدة النظامية للجويني: ٣٢.

[٤] انظر إلجام العوام من: ٨٧ إلى: ٩٥.

[٥] مجموع الفتاوى: ٥/١٩.

[١] المصدر السابق: ٣/٤٣.

ثانياً: ومن مظاهر الدنو من مسلك التأويل عند بعض أهل التفويض هو ذكر أقوال المؤولين عند تفسير الآية أو شرح الحديث دون إنكار عليها بل قد يدخلها ضمن أقوال أهل الحق أو السلف أو نحو هذا. ولكنه لا يقطع هو بالمراد منها، ومن تتبع شرح الإمام النووي لصحيح مسلم يرى ذلك جلياً، ولنضرب على ذلك مثالاً واحداً: عند شرح النووي لحديث النزول قال: (وهذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان مشهوران للعلماء أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق. والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها فعلى هذا تأولوا هذا الحديث تأويلين أحدهما تأويل مالك بن أنس وغيره معناه: تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره. والثاني أنه على الاستعارة ومعناه الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف والله أعلم-)[٢]. إن هذا المنحى يفسر لنا أن النووي يرضى مبدأ التأويل ولكنه لا يجزم به وقد يكون ذلك لورعه واحتياطه. ونحو هذا فعل ابن الجوزي رحمه الله- عند قوله: (وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلام فيها، وما يؤمن هؤلاء -أي المثبتين للظواهر- أن يكون المراد بالوجه الذات لا أنه صفة زائدة وعلى هذا فسر الآية المحققون فقالوا: ويبقى ربك. وقالوا قوله تعالى: (يريدون وجهه) يريدونه. وما يؤمنهم أن يكون أراد بقوله: (قلوب العباد بين إصبعين) إن الإصبع لما كانت هي المقلبة للشيء وأن ما بين الإصبعين يتصرف فيه صاحبها كيف يشاء ... والذي أراه السكوت عن هذا التفسير أيضاً إلا أنه يجوز أن يكون مراداً)[١] فاختياره للسكوت هنا لا لبطلان التأويل وإنما لعدم القطع به.

---

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ٦/٣٦،٣٧.

[١] *تلبيس إبليس لابن الجوزي: ٨٧،٨٨.*

٣- تفويض مجرد من القرائن المقربة له من أحد المذهبين. وأغلب ما يكون هذا عند الذين اختاروا السكوت المطلق ونهوا عن الخوض جملة وتفصيلاً في هذه النصوص، وقد تقدم معنا كثير من الأمثلة، ونكتفي هنا بإعادة قول سفيان بن عيينة -رحمه الله- فهو أصدق من جسد هذا المنحى حيث يقول: (ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية)[٢].

---

[٢] الأسماء و الصفات للبيهقي: ٣١٤.

المبحث الثاني
التـــــأويل

أ- تعريف التأويل:

التأويل في اللغة: مصدر الفعل أوّل يـؤوّل واصلـه آل أي رجـع[1]. فالتـأويل إذاً: الإرجاع[2]. وفي الاصطلاح : يطلق على ثلاثة معان:-

الأول: التفسير. ومنه قوله تعالى: (نَبِّئْنَـا بِتَأْوِيلِـهِ) يوسـف/٣٦. أي بتفسـيره [3]. وقـد درج السلف على استخدام التأويل بهذا المعنى ولذلك نجد الطبري في عامـة تفسـيره يقـول: القول في تأويل قوله تعالى: كذا، وقال أهل التأويل كذا، ولم يكن يقصد إلا التفسير كما هو جلي.

الثاني: هو نفس المراد من الكلام. فتأويل الخبر وقوعه. فتـأويل الأخبـار الـواردة في قيـام الساعة هو قيام الساعة نفسه إذا حدث. وعلى هذا يفهم قوله تعـالى: (هَـلْ يَنظُـرُونَ إلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُـهُ يَقُـولُ الَّذِيـنَ نَسُـوهُ مِـن قَبْـلُ قَـدْ جَـاءَتْ رُسُـلُ رَبِّنَـا بِـالْحَقِّ) الأعراف/٥٣. وتأويل الأمر: هو نفس الفعل المأمور به، وعلى هذا قول السيدة عائشـة - رضي الله عنها-: (كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن)[4] أي يتأول قوله تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّـكَ واسْتَغْفِرْهُ) النصر/٣، ومنه قـول سـفيان بـن عيينـة -رحمـه الله-: (السـنة تـأويل الأمـر والنهي)[5].

---

[1] معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس ١٦٠/١.

[2] القاموس المحيط حـــ ٣، ص ٣٤١. وانظر مجاز القرآن لأبي عبيدة: ٨٧/١، ولسان العرب: ابن منظـــور ٣٢/١١-٣٣.

[3] مراح لبيد تفسير النووي الجاوي. وبهامشه الوجيز للواحدي: ٤٠٦/١.

[4] صحيح البخاري: ٢٣٢/٣. ورواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة وغيرهم: التاج ١٩٠/١.

[5] تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية /١٠٥.

وهذان المعنيان للتأويل هما المعروفان عند السلف. وبعد مضي عهد السلف وتطورت الحية العامة والخاصة اتخذت العلوم الإسلامية طابعاً اتسم بالدقة في استخدام المصطلحات وتقعيد القواعد، وتحديد المفاهيم. وهكذا صرنا نستخدم كلمة "الفقه" مثلاً على علم مخصوص دون غيره من بقية العلوم مع أن الفقه في الدين هو العلم به سواء كان هذا العلم في العقيدة أو العبادة. وعلى هذا التطور ظهر عند العلماء استخدام جديد لمصطلح "التأويل". وهو المعنى الثالث للتأويل.

الثالث: التأويل في مصطلح المتأخرين هو: (رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول)[1] فرد الظاهر صرفه إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوّل للوصول إلى حقيقة مقصود المتكلم، وهذا لا يكون إلا بدليل اقتضى ذلك ولهذا جاء تعريف ابن قدامة مصرحاً بالدليل فقال: (صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل)[2]. ومع اختلاف العلماء في تعريف هذا التأويل إلا أنه يمكن القول: إن مقصودهم واحد وإن اختلفت عباراتهم. إلا أن الذي يهمني هنا أن أشير إلى أن بعض العلماء أراد توسيع دائرة التأويل ليشمل أولاً الصحيح والفاسد ثم يفصل بينهما. وهذا لا شك أكثر دقة لأن التأويل ليس عند الجميع هو ما اعتضد بدليل يوصل إلى مقصود المتكلم ولو بالظن الغالب.بل إن أغلب أهل البدع قد جعلوا من التأويل سلماً للوصول إلى ما يبتغون. ولهذا جاء تعريف الآمدي -رحمه الله- موضحاً ذلك فقال: (التأويل من حيث هو تأويل بقطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له. وأما التأويل الصحيح المقبول فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله بدليل يعضده)[3] ويقول ابن الحاجب المالكي -رحمه

---

[1] البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: ١/٥١١.

[2] روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة المقدسي، موفق الدين: ٩٢.

[3] الأحكام: ٣/٤٩.

الله-: (وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وإن أردت الصحيح زدت: بدليل يصيره راجحا)[1].

وهذا المعنى الثالث للتأويل هو المقصود هنا، فالمؤولون لنصوص الصفات الخبرية هم: الصارفون لها عن ظاهرها إلى معان يحتملها النص ليست ظاهرة فيه، فإن كان ذلك بدليل قوي فهو التأويل المقبول. وإن كان بضعيف أو واه فهو التأويل المردود. وقد يختلف العلماء في تقديرهم للدليل، وفي تحديد المعنى الظاهر -وهذا بعض أسباب الخلاف- كما سيأتي بيانه -إن شاء الله-.

وأما الذين ذهبوا إلى التأويل ومالوا إليه فسنعرفهم من خلال الأمثلة التي نسوقها عند الحديث عن أنواع التأويل، ولكن لا بأس بالتنبيه: أن مسلك التأويل قد اختاره جمهور الخلف فعامة الأشاعرة والماتريدية وغيرهم كابن حزم وغيره هم على هذا المنهج وقد مر معنا قول الإمام النووي -رحمه الله-: (مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها)[2] وحتى الذين ينكرون التأويل يعترفون أنه هو مذهب الأغلبية من العلماء وخصوصا المتأخرين. يقول مثلا سفر الحوالي: (ابتداء أمر الأشاعرة أنهم توسلوا إلى أهل السنة أن يكفوا عن هجرهم وتبديعهم وتضليلهم وقالوا: نحن معكم ندافع عن الدين وننازل الملحدين، فاغتر بهذا بعض علماء أهل السنة وسكتوا عنهم فتمكن الأشاعرة في الأمة، ثم في النهاية استطاعوا على أولئك واستأثروا بهذا الاسم دون أهله)[3] ويقول الدكتور رضا نعسان: (إن جماهير المسلمين اليوم ينتسبون في العقيدة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، وبعضهم ينتسب إلى أبي منصور الماتريدي، بينما نجدهم ينتسبون في الفقه إلى الأئمة الفضلاء أبي حنيفة ومالك والشافعي)[4] وهؤلاء يتحدثون عن

---

[1] مختصر المنتهى الأصولي: ١٦٨.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي: ٦/٣٦.

[3] منهج الأشاعرة في العقيدة: ٣٠.

[4] علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: ٨.

الأشاعرة باعتبارهم رائدي التأويل. فانتشار الأشاعرة هذا، يعني انتشار التأويل ولذلك يقول المغراوي: (والمفسرون الأشعريون الذين يضمهم هذا الباب هم: القرطبي. الثعلبي. ابن عطية. ابن الجوزي. الرازي. البيضاوي. النسفي. الخازن. أبو حيان الثعالبي. الخطيب الشربيني. أبو السعود. الشوكاني. الآلوسي. إسماعيل حقي. سيد قطب. المراغي. فريد وجدي. محمود حجازي. الصابوني. وهذا على سبيل المثال لا على سبيل الحصر والاستقراء)[1] والذي يجمع هؤلاء حقيقة هو وجود التأويل في تفاسيرهم قل أو كثر. لا الانتساب الفعلي إلى الأشاعرة. ولكن هؤلاء يطلقون "التأويل" و"الأشعرية" وكأنهما مترادفتان بدليل أن المغراوي هذا قد سمى كتابه "المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات" والذي جعل قسمه الأكبر دراسة في آراء المؤولين أو الأشعريين كما يقول. وهذه الأسماء التي ذكرها مع قوله إن كل هذا جاء على سبيل المثال لا الحصر. تبين لنا مصداقية قول الإمام النووي وغيره: إن التأويل هو مذهب الجمهور.

ب- الأسباب التي أدت إلى انتشار مذهب التأويل:

إن اختيار جماهير العلماء من المتأخرين لمذهب التأويل في هذا الموضوع لابد أن يعود إلى أسباب مقنعة. ونحن سنتعرف على بعض الأسباب عند حديثنا عن منشأ هذه المذاهب المختلفة في مبحث خاص -إن شاء الله-. وسنمر هنا على الأسباب التي لها علاقة مباشرة بإيضاح جوانب من التأويل من حيث هو. أو من حيث تأريخه، وجذوره، ثم تطوره وانتشاره. وهذه الأسباب لا يمكن أن تكون -على ما نرى- إلا وليدة التطور الحضاري العام للأمة المسلمة وللحاجة الداخلية التي قد تصل إلى درجة الضرورة. ولا يمكن أن نتصور أبدا أن جمهور الأمة كله يستدرج من قبل أعداء الإسلام إلى الضلال والانحراف كما يصور ذلك ابن تيمية وتلاميذه -عليهم رحمة الله- حيث تجد كثيراً من هذا الاتهام في أغلب كتبهم. انظر مثلاً قول ابن تيمية: (ثم أصل هذه المقالة إنما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين فإن أول من قال هذه المقالة في

---

[1] المفسرون بين التأويل والإثبات: ١٣/١.

الإسلام أعنى أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه. وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي السلحر الذي سحر النبي ﷺ وكان الجعد بن درهم هذا من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ... الخ)[1]. إذا قارنا هذا القول بمقولة النووي المتقدمة أو بمثل قول ابن حجر في الفتح: (استدل به -أي بحديث النزول- من أثبت الجهة وقال: هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز تعالى الله عن ذلك)[2]. فلا يمكن لنا أن نسلم لاتهام ابن تيمية هذا أبداً ولا يمكن كذلك أن نقتنع بالسبب الذي ذكره سفر الحوالي وخلاصته أن أهل التأويل أو الأشاعرة قد استطاعوا أن يخدعوا أهل السنة حتى استأثروا باسم أهل السنة والجماعة دون أهل السنة والجماعة. يعني غلبوهم حتى على اسمهم!![3] إن هذا طعن في الصف الذي يدافع عنه أكثر من الطعن في الأشاعرة. ولا شك أن أي أشعري سيعتبر هذا نصراً لمذهبه. وهذا قطعاً لا يريده الحوالي فقل معي: سبحان الله!!.

وبعيداً عن لغة الاتهام والرد فلنبحث -في تجرد- عن الدافع الحقيقي لانتشار ظاهرة التأويل: إننا نستطيع أن نتلمس دوافع حقيقية ظاهرة جعلت الأمة تقبل بمبدأ التأويل ومن ضمن هذه الدوافع وأهمها:

١- طبيعة التطور الحضاري الضخم الذي حصل للأمة، والذي حمل في طياته روح الشغف بالثقافات المختلفة وحب الاستطلاع. وانتشار كتب العلم والفلسفة والآداب وعلى أوسع نطاق، كل ذلك قد ولّد مناخاً صالحاً للصراعات الفكرية الخطيرة، ولم يكن أهل السنة والجماعة بمعزل عن هذه الصراعات بل كانت دواعي التحدي تحثهم إلى

---

[1] مجموع الفتاوى: ٥/٢٠،٢١.

[2] فتح الباري: ٣/٣٠.

[3] انظر نص كلامه: ٢١ من هذا البحث.

البحث حتى في المواضيع التي رغب السلف عنها ورغبوا في السكوت عنها. إذ أصبح الكلام ضرورة لا محيص عنها. ولذلك تجد حتى الذين يحذرون من التأويل ينجرون رويداً رويداً إلى مباحث الكلام والمنطق والفلسفة[1]. ولم يعد من يقول كما قال الإمام أحمد -رحمه الله- للحارث المحاسبي حينما صنف كتاباً في الرد على أهل البدع: (ويلك ألست تحكى بدعتهم)[2]. بل إن حكي هذه البدع بتفاصيلها صرت تجده في كتب الحنابلة كابن تيمية وابن القيم ربما أكثر مما تجده في غيرها. ولم يعد كذلك من يقال له: (والسؤال عنه بدعة وما أراك إلا رجل سوء فلخرج)[3]. في مثل هذا الجو انتشر التأويل عند أهل السنة والجماعة كضرورة للدفاع عن عقيدتهم ومنهجهم. إذ كانت الحجج العقلية هي سلاح المعتزلة وغيرهم. واختار أهل السنة التمسك بالنقل والاكتفاء به، ولكن هذا التمسك لم يعد مقنعاً لعوام الناس الذين يسمعون كل يوم ما يشككهم في عقيدتهم. وكأني أستطيع أن أتوهم مثالاً لذلك: لو جاء المعتزلي وقال لأحد العوام إن أهل السنة مشبهون يثبتون لله الصورة والقدم وغيرهما. فسيأتي هذا الرجل إلى علماء أهل السنة فماذا سيقولون له؟ أيخفون ما عندهم ويكتمونه على أساس (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟)[4]. أم يقولون له: السؤال عن هذا بدعة؟ أم يقولون له: إن لله صورة وقدماً ولكن بلا كيف؟ وهل سيفهم الناس البسطاء هذه الفلسفة المعقدة. هل سيفهم معنى: له صورة بلا كيف، له قدم بلا كيف، له ساق بلا كيف، له يد بلا كيف، له عين بلا كيف ... الخ. إني أستطيع أن أجزم أن هذه الأجوبة هي التي دفعت الناس للوقوع بأحضان المعتزلة وحتى خلفاء المسلمين. إن إلغاء العقل عند التحدث عن العقيدة ومسائلها أو جعْل هذه المسائل في كفة والتفكير العقلي في كفة، جناية على العقيدة نفسها لأن الناس ليسوا على استعداد أن يقبلوا عقيدة لا تفهمها

---

[1] انظر مثلاً كتاب الصفدية لابن تيمية حيث كرسه للرد على المناطقة والفلاسفة وغيرهم.

[2] مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة: ٢/٢٦.

[3] قول الإمام مالك لسائل سأله عن الاستواء. انظر: ١٤٩ من هذا البحث.

[4] نسب البخاري هذا القول لسيدنا علي رضى الله عنه، صحيح البخاري: ١/٣٧.

عقولهم. ومنهج الله في ذلك جلي (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) الرعد/٤. (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) يونس/٢٤. (ومَا يَذَّكَّرُ إلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ) البقرة/٢٦٩. ولذلك أرى أن مبدأ التأويل قد انطلق من هذا وقد لقي القبول عند الناس، فاتسعت دائرته فيهم لأنه أراد أن يقدم لهم القرآن مع العقل.

٢- حاجة الإنسان نفسه إلى تدبر آيات الله وفهم معانيها ساعدت على قبول مبدأ التأويل في هذه النصوص. فحينما يعتقد المسلم أن هذا الكتاب وحي من الله أنزله لهداية البشر فهو الهدى والنور ثم يتصفحه ليقرأ (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ) النساء/٨٢. إنه سيجد رغبة جامحة لتنفيذ هذا الأمر فإذا جاء إلى قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) فكيف سيتدبر هذه الآية؟ ثم كم آية في القرآن ورد فيها ذكر اليد؟ أو العين؟ أو الوجه؟ أو المكر والاستهزاء ونحوها؟ كثير من الآيات بالإضافة إلى كثير من الأحاديث. إن مبدأ التفويض لم يستمر طويلا حتى عند القائلين بأنه هو مذهب السلف. لأنه سيؤدى إلى إهمال هذه النصوص وتعطيلها. فما الحكمة إذاً من إنزال هذه الآيات؟ لماذا يقول لنا الله: (بل يداه مبسوطتان) مبتدأ وخبر لا معنى لهما؟! من هنا لم يكتف الناس بالتفويض ولكنهم ساروا باتجاهين أحدهما قال: إن لهذه النصوص معاني حقيقية، ونحن مأمورون بتدبرها، وأن الله قد عبر عنها بأبلغ تعبير وأبانها بأجلى بيان فهي على ظاهرها من غير تشبيه أو تعطيل، وهذا هو مذهب الإثبات الذي سنأتي عليه إن شاء الله. ولكن هذا لم يقنع الناس أيضاً، وبقيت القلة القليلة تدافع عنه. فلماذا؟ لأن المشكلة التي دفعت الناس إلى تجاوز حدود التفويض لم تعالج بهذا الاتجاه. أليس خلاصة هذا الاتجاه أن نقول: إن لله يدين بلا تشبيه ولا تعطيل. ثم ماذا؟ ما الذي استفدناه من قولنا هذا؟ ربما سيقال: إن الفائدة هي إثبات ما أثبته الله لنفسه. ولكن هذا -إن صح- فهو تكليف وليس هو الفائدة. فهل يكلفنا الله مالا فائدة به؟ إن الله حينما وصف نفسه بالعلم والقدرة والسمع والبصر والحكمة والرحمة ونحوها. نعلم لماذا. الطفل يعلم لماذا، والأمي يعلم لماذا. فكل مسلم يجد أثر هذه الصفات في عبادته وأخلاقه وسلوكه اليومي. ولكن يأمرك الله أن تعتقد أن له يدين وساقا وقدما بلا كيف. اليدان بالتثنية والساق والقدم بالإفراد.

إننا لو جمعنا كل عقلاء الدنيا وقلنا لهم هل تدركون حكمة من وراء هذا الأمر أو التكليف؟ فإن النفي هو الجواب المنتظر. فإن قيل: إن هذا امتحان من الله وليس كل تكليف يمكن إدراك فائدته. فإن هذا القول سيرجع إلى حقيقة التفويض ولكن بعد أن شغلنا وأتعبت أفكارنا بقضايا خطيرة لا فائدة منها.

من هنا إذاً وجد الناس ضالتهم في الاتجاه الثاني وهو التأويل يبتعدون به عن التعطيل والتعقيد الفلسفي ويقتربون به إلى تدبر النصوص والاستفادة منها لاسيما أن أغلب المؤولين قد أولوا النصوص بالصفات الواضحة التي يعقلها الناس ويؤمنون بها فـ (يد الله فوق أيديهم) يعني قدرته فوق قدرتهم فالله أقوى منهم. و(بل يداه مبسوطتان) كناية عن كثرة الإنعام والتفضل، و(فإنك بأعيننا) أي بحفظنا ورعايتنا فلا تخشَ من أحد. وهي عبارات مستخدمة كثيراً بهذه المعاني عند العامة والخاصة. وتحقيق هذه المعاني واستشعارها لهما أثره في النفس. ويكون للنص فائدته الجليلة. بهذا التفكير استطاع التأويل أن يجد له قبولاً حسناً في عقول الناس وقلوبهم.

٣- وجود مبدأ التأويل في غير مباحث الصفات وعند مختلف طوائف الأمة ومذاهبها قد شجع دون ريب ولوج التأويل في مباحث الصفات. حيث أن أهم عقبة تقف في وجه المؤولين هي: هل أن الله سبحانه وتعالى يقول قولاً ظاهرا ليس مراداً؟ إن هذه من عقد الخلاف العقدي والفقهي أيضاً- عند المسلمين. فالظاهرية بنوا مذهبهم الفقهي على أساس النفي، فالله لا يمكن عندهم أن يقول قولاً ولا يريد معناه المتبادر الظاهر. ولكنهم مع هذا لم يسلموا من التأويل وفي أخطر مجالاته في الصفات- فكان مذهب ابن حزم من أكثر الناس ذهاباً في صرف نصوص الصفات عن ظاهرها. ونحو هذا أيضاً يفعل المثبتون للصفات كما سيأتي- حيث أنهم أقاموا مذهبهم على النفي أيضاً ولكنهم ما استطاعوا الثبات عليه في غير هذه النصوص؟ بل حتى في الصفات. هل يأخذون بظاهر قوله تعالى (نسوا الله فنسيهم)؟ وهل يأخذون بظاهر قوله تعالى في الحديث القدسي:

(عبدي مرضت فلم تعدني)؟ وبظاهر قوله ﷺ: (فإن الله هـو الدهـر)؟[1] سيقولون: إن هنالك أدلة تنفي إرادة هذا الظاهر كقوله تعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِياً) و(يَـا أَيُّـهَا النَّـاسُ أَنتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ واللَّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ) فاطر/١٥، و(وقَالُوا مَا هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا ومَا يُهْلِكُنَا إلا الدَّهْرُ ومَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ) الجاثية/٢٤. فهل نجـوا بـهذا الجواب من التأويل؟ أم أن هذا الجواب قد قادهم إلى حقيقة التأويل. أليس التأويل عنـد أئمته هو صرف الظاهر لدليل. وهل فعل هؤلاء غـير هـذا؟ وهـذا فيمـا يتعلـق بنقطة الخلاف -صفات الله- فما بالك بغيرها. إننا نجزم دون ريب أننا نستطيع أن نجـد كثـيراً من النصوص قد صرفت عن ظاهرها وعند جميع المسلمين، وعلـى أقـل تقديـر في غـير موضوع الصفات ودون نكارة. بل لا يوجد أحد من المفسرين أو المتكلمين أو الفقهاء أو غيرهم قد استطاع أن ينجو من التأويل في جميع النصوص. ولنأخذ بعض الأمثلـة ومـن غير موضوعنا. ولكن لها علاقة فيه بوجه أو بآخر.

ماذا يقول العلماء عن هـذه الكلمـات الـتي تـدل علـى الأعضـاء والجـوارح في ظاهرها المتبادر عند الإطلاق. وفي النصوص الآتية فقط:

١- الوجه: الوارد في قوله تعالى: (وقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وجْهَ النَّهَار واكْفُرُوا آخِرَهُ) آل عمران/٧٢. وفي قوله ﷺ: (تجد من شر الناس يوم القيامة عند الله ذا الوجهين)[2].

٢- العين: في قوله تعالى: (ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ اليَقِينِ) التكاثر/٧. وفي قوله ﷺ: (اسـتقبلت عين الشمس)[3].

---

[1] هذه النصوص كلها مخرجة في الباب الثاني (المجال التطبيقي) وقد آثرنا عدم تخريجها هنا اختصاراً.

[2] صحيح البخاري: ٥٩/٤.

[3] البخاري، فتح الباري: ٣٢٧/٣. من حديث طويل.

٣- اليد: في قوله تعالى: (ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ) الإسراء/٢٩. وفيما أخرجه البخاري: (أن بعض أزواج النبي ﷺ قلن للنبي ﷺ: أينا أسرع بك لحوقا؟ قال: أطولكن يدا)[١].

٤- القدم: في قوله تعالى: (أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ) يونس/٢. وفي قوله ﷺ: (يحشر الناس على قدمي)[٢] وقوله (ألا كُلُّ شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع)[٣]

---

[١] صحيح البخاري: ٢٤٧/١.

[٢] البخاري، فتح الباري: ٦٤١/٨.

[٣] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨٢/٨. وأبو داود: ١٩١/٢، والدارمي: ٦٩/٢.

وكذلك الرجل في قوله ﷺ: (الرؤيا على رجل طائر ما لم تعبر)[1].

هذا وقد أضاف الله الجناح للذل في قوله تعالى: (واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) الإسراء/٢٤. ونسب رسول الله ﷺ للكافر سبعة أمعاء فقال: (المؤمن يأكل بمعىً واحد والكافر يأكل بسبعة أمعاء)[2]. هذا في الأعضاء، أما في الجهات والأحوال فلا يحصر. انظر مثلاً قوله تعالى: (ورَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ) الأنعام/١٦٥. و(ولَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا ولَكِنَّهُ أخْلَدَ إلَى الأَرْضِ) الأعراف/١٧٦. و(وأن لا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ) الدخان/١٩. وقوله تعالى: (لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ولَتَعْلُنَّ عُلُواً كَبِيراً) الإسراء/٤. وقوله ﷺ: (اليد العليا خير من اليد السفلى)[3]. ثم انظر كذلك إلى النزول في قوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وريشاً) الأعراف/٢٦. وفي قوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وريشاً) الزمر/٦. ثم انظر كيف ينسب الله السكوت إلى الغضب فيقول: (ولَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الغَضَبُ) الأعراف/١٥٤. وكيف ينسب التنفس إلى الصبح فيقول: (والصُّبْحِ إذَا تَنَفَّسَ) التكوير/١٧. فماذا يقول العلماء في هذه الظواهر وأمثالها؟ لماذا لم يتحرجوا من تأويلها؟[4] فإذا زال التمسك بالظاهر في بعض النصوص فما الذي يمنع من الباقي؟ إذا كان وجود التأويل في غير النصوص الواردة في الصفات هو المفتاح الذي فتح الباب لتأويل نصوص الصفات والله سبحانه وتعالى أعلم- ولذلك نجد إماماً من أئمة التأويل يقول: (ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) فإن راموا إجراء ذلك

---

[1] أبو داود: ٣٠٧/٤. والترمذي: ٤٦٥/٤. والدارمي: ١٧٠/٢.

[2] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٣/١٤.

[3] البخاري. فتح الباري: ٣٧٧/٥. ومسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢٤/٧.

[4] بل لقد ألف العلماء في تأويل هذه النصوص ونحوها المؤلفات الخاصة. انظر مثلاً: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، هذا بالإضافة إلى مباحث التأويل المنتشرة في جميع كتب أصول الفقه. فهذا كله يدل على أن صرف الظاهر المتبادر وارد من حيث الأصل وإنما الخلاف في تفاصيل ذلك والله أعلم-.

على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ... وإن حملوا قوله: (وهو معكم أينما كنتم).. فقد تسوغوا التأويل)[1].

جـ ـ أنواع التأويل:

من الممكن تقسيم التأويل إلى أنواع كثيرة وباعتبارات مختلفة وسنقتصر على تقسيمه باعتبارين اثنين لأهميتهما في الموضوع.

الأول: باعتبار قرب المعنى الذي صرف إليه اللفظ من الظاهر أو بعده، وقوة الدليل الصارف أو ضعفه. والتأويل بهذا ينقسم قسمين: قريب وبعيد. يقول الغزالي -رحمه الله-: (النص الشرعي الذي عدل به عن ظاهره هل يحتمل التأويل أم لا؟ فإن احتمل فهل هو قريب أم بعيد؟ ومعرفة ما يقبل التأويل ليس بالهين، لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف بأصولها ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها ومناهجها في ضروب الأمثال)[2]. ويقول ابن الحاجب المالكي -رحمه الله-: (وقد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيداً فيحتاج إلى الأقوى)[3]. ولنضرب بعض الأمثلة على كل واحد منهما:

١ التأويل القريب. وإنما يكون قريبا إما بقرب معناه المصروف إليه من الظاهر المتبادر. أو كونه مشهوراً في استخدام اللغة ونحو هذا، وإما بقوة دليله الصارف وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

أ كلمة "العين" ظاهرة في الباصرة، ولكن ورودها في قوله تعالى: (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) أعطاها معنى قريباً آخر الذي هو: العناية. وذلك لسبقها بالصناعة وعلاقة الصناعة بالعناية أقوى من علاقتها بالعين الباصرة، وكذلك في قوله تعالى: (تجرى بأعيننا) فعلاقة جريان السفينة في الطوفان بحفظ الله وعنايته قريبة من المقصود بل هي

---

[1] الإرشاد /١٦١.

[2] فيصل التفرقة: ١٤٧.

[3] مختصر المنتهى الأصولي: ١٦٩.

أقرب من علاقتها بالباصرة، وسياق الآيتين -بلا ريب- لم يأت لتقرير صفة لله تعالى وإنما الحديث في الأولى عن تربية موسى -عليه السلام- وفي الثانية عن سفينة نوح وحفظها ونجاة المؤمنين بها. ولهذا شاع تأويل "العين" في هذه الموارد بمعاني الحفظ والعناية عند المتقدمين والمتأخرين. وقد أولها -على سبيل المثال- بهذه المعاني الطبري وابن كثير والبغوي ونقل ذلك أو نحوه عن مقاتل والثوري وابن قتيبة بالإضافة إلى أئمة التأويل المعروفين كإمام الحرمين وعبد القاهر البغدادي والآمدي. ونصر هذا من المتأخرين القاسمي وعبد الرحمن السعدي وابن باز وهؤلاء هم دعاة الإثبات المعروفين في زماننا[1].

ب- ومن الأمثلة على قوة الدليل الصارف: إجماع الأمة -فيما أعلم- على تأويل النسيان المنسوب إليه تعالى في قوله: (نسوا الله فنسيهم) وصرفه عن ظاهره، وما ذاك إلا لقوة الدليل الصارف. فبالإضافة إلى استحالة اتصافه تعالى بذلك عقلاً -وهذا الدليل كاف عند المؤولين- هناك دليل نقلي وهو قوله تعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِياً) و(فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي ولا يَنسَى)[2].

وقد يختلف العلماء في تقدير الدليل الصارف، أو في قرب المعنى الذي أول به النص من الظاهر. فانظر مثلاً كيف اختلف ابن القيم مع شيخه ابن تيمية في قوله تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله) حيث اعتبرها الأول صفة لله، وأولها الثاني بالقبلة. وما ذاك إلا لاختلافهما في تقدير القرينة الصارفة، ومدى احتمال هذا اللفظ لهذا المعنى[3] وإلا فهما من حيث المبدأ مثبتان للوجه صفة لله. وإذا أدى هذا إلى اختلاف التلميذ مع شيخه فما بالك بتأثير هذا على المذاهب المتباعدة.

٢ التأويل البعيد. وإنما يكون بعيداً إما لأن اللفظ لا يحتمله إلا تكلفاً، وإما لضعف الدليل الصارف، ولنضرب مثالين يبينان المقصود:

---

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني: ص ٢١٧.

(٢) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني: ص ٢٩٣.

(٣) انظر ص ٢٠٩ من هذا البحث.

أ- لفظة "الرجل" أو "القدم" التي ورد إضافتها إلى الله تعالى في قوله ﷺ: (فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط) وفي رواية أخرى: (فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها)[1] وقد ذهب بعض العلماء مذهباً بعيداً في تأويلها، فمنهم من أولها بشفاعة الرسول ﷺ، ومنهم من أولها بالجماعة التي سبق علم الله أنه يملأ بها جهنم. ومنهم من أولها بأنها قدم إبليس أو قدم واحد من الجبابرة. ومن العجب أن ترد هذه التأويلات على ألسنة أئمة كبار لهم الباع الطولى في التأويل كالجويني وعبد القاهر البغدادي وابن حزم ونحوهم[2]. فهل تحتمل هاتان اللفظتان كل هذه المعاني؟

ب- لفظة "الرضا" ظاهرة المعنى، وقد نسبها الله لنفسه في مواضع كثيرة في القرآن الكريم ونسبها إليه رسول الله ﷺ وقد أنكر ظاهرها بعض العلماء. وذهبوا إلى تأويلها باللازم وهو الثواب. ولو سألت ما هو الدليل الذي اقتضى صرف هذه اللفظة عن ظاهرها إلى لازمها؟ لقيل: إن الرضا صفة نقص لا تليق بالله تعالى فوجب تأويلها بلازمها كما أول الضحك والفرح ونحوهما[3]. ولكن لو فتشنا في هذا الدليل الصارف وتساءلنا هل فعلاً "الرضا" صفة نقص؟ كيف؟ ولماذا؟ وإذا كان الرضا مشعراً بالنقص فالرحمة من باب أولى لما فيها من الرقة واللين. ولكن الحق أن هذه الصفات لا تليق بالله بما يلازمها عند المخلوق من تغير ونقص إلا أن اللازم منفي عن الله قطعاً ونفي هذا اللازم لا يستوجب نفي أصل الصفة.

الثاني: ويمكن تقسيم التأويل باعتبار آخر: باعتبار شموليته لهذه النصوص وعدمها إلى النوعين الآتيين:

١ التأويل الشمولي: وهذا منهج عامة الأشاعرة والماتريدية وهو منهج متكامل من حيث الأصول والمعالم. ويقوم على أسس واضحة جلية وقواعد منضبطة يمكن استخراج

---

[1] انظر تخريج هذه الروايات وغيرها في الفصل الثاني من الباب الثاني.

[2] انظر الفصل الثاني من الباب الثاني:

[3] انظر الفصل الثالث من الباب الثاني: ص ٢٦٧.

التأويلات عليها بالقياس والنظر. ولننظر بعض الأسس التي يجتمع عليها أهل هذا الاتجاه:

أ كل نص يوهم ظاهره أن الله في جهة أو حيز ويشار إليه فيجب تأويله أو تفويضه مع نفي ظاهره. ولذلك أولوا جميع النصوص الواردة في الاستواء والعلو والفوقية وما إلى ذلك.

ب ومثل هذا موقفهم من كل نص يوهم ظاهره التركيب في ذات الله تعالى ولذلك أولوا جميع النصوص الواردة في الوجه والعين واليدين والقدم والساق ونحوها.

جـ وكذا موقفهم من كل نص يصف الذات الإلهية بالأفعال الاختيارية كالصعود والنزول والدنو والإتيان والمجيء ونحوها فكل هذه الألفاظ مؤولة عندهم.

د كذلك كل صفة تشعر بالحاجة أو النقص أو التغير أو التشبيه بما هو من خصائص المخلوق. ولذلك أولوا كل النصوص الواردة في المكر والخداع والفرح والبغض والحب والضحك ونحوها. وجماع ذلك قول صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله أو فوض ورم تنزيهاً[1]

وعلى هذا فقد كرَّ التأويل على جميع هذه النصوص لمسلمات قامت في منهجهم كالشواخص وأغلبها مسلمات عقلية قد غلّبوا دلالتها على دلالة الأخبار، ولذلك يقول مثلاً التفتازاني في هذه النصوص: (إنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقنع بأنها ليست على ظواهرها)[2] وهذه القطعيات العقلية ملئت بها كتب هؤلاء شرحاً وتفصيلا –وسنأتي على مناقشتها عند الحديث عن منشأ الخلاف إن شاء الله– وسنكتفي هنا بنموذج سطره الإسفرائيني ليتضح جانب مهم من هذا المنهج. يقول الشيخ في تبصيره (أن تعلم أن القديم سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لأن الجسم يكون فيه التأليف والجوهر يجوز فيه التأليف والاتصال وكل ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتصال يكون له حد ونهاية) ويقول: (وأن تعلم أن الحركة والسكون والذهاب والمجيء

---

(1) شرح جوهرة التوحيد: ٤٦٥ رقم البيت ٤٠.

(2) شرح المقاصد: ٤/٥٠.

والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال والحجم والجرم والجثة والصورة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلها لا تجوز عليه تعالى)[1].

إن هذا التأويل هو الذي يمكن اعتباره مذهباً مستقلاً لا يختلف مع غيره ولا يلتبس. فأسسه وقواعده واضحة منبسطة، وهو بخلاف التأويل الآتي:

٢- التأويل الجزئي: ومعناه قصوره على بعض النصوص دون غيرها، وهذا إما أن يكون وراءه منهج واضح وإما ألا يكون كذلك. فهو إذاً على صنفين:

أ- التأويل الجزئي المنهجي: ومعنى هذا أن بعض العلماء لا يرتضى التأويل في جميع النصوص وإنما يؤول بعضاً ويعرض عن التأويل في البعض الآخر. فعندهم النصوص نوعان: قابلة للتأويل وغير قابلة، والتميز بينهما قائم على قواعد منضبطة وقد تختلف من عالم لآخر. والمعروف أن هناك منهجين في التأويل الجزئي المنضبط، وقد مرا معنا عند الحديث عن التفويض الجزئي وخلاصتهما في قول الشيخ زاهد الكوثري -رحمه الله- وهو يتحدث عن منهج الخطابي في ذلك: (وهذه طريقة الخطابي بين تفويض السلف وتأويل الخلف فتجده لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في المتواتر ويؤول فيما دونه. والتحقيق التأويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض فيما سوى ذلك)[2].

فالخطابي ومن سار على منهجه كالبيهقي لا يؤولون فيما كان دليله قطعياً، ولذلك لم يؤولوا اليد والوجه ونحوهما لورودهما في القرآن بينما يؤولون الإصبع لوروده في حديث الآحاد وقد مر معنا استشهاد البيهقي بقول الخطابي في تأويله للإصبع: (وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا السنة التي شرطها في الثبوت ما

---

[1] التبصير في الدين: ١٥٩ ١٦١.

[2] الأسماء والصفات للبيهقي / الهامش: ٣٥٣.

وصفنله وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع)[1].

بينما هنالك منهج آخر وعليه أغلب هذا الصنف من المؤولين وهو التأويل حينما يكون التأويل قريباً مستساغاً كما مرت معنا أمثلة ذلك ونكتفي هنا بمثال من تفسير ابن كثير -رحمه الله- حيث أول الاستواء في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء) بالقصد والإرادة بينما فوض في قوله تعالي: (الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى) والذي سوغ له التأويل في الأولى دون الثانية مع أنهما قطعيان هو تعدي الاستواء في الأولى بالحرف "إلى" فجعل ابن كثير هذا قرينة للتأويل[2].

ب التأويل الجزئي الذي ليس وراءه منهج واضح: وعلى هذا جميع التأويلات الواردة عن السلف -رضي الله عنهم- كما مر معنا في تأويل ابن عباس ومجاهد والثوري وغيرهم للوجه. وكذلك تأويلات ابن جرير الطبري وابن قتيبة وغيرهم. وتأويل ابن تيمية لقوله تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله)[3].

فهذه التأويلات المتناثرة والتي لا تجمعها قاعدة واضحة جازمة لا يمكن أن تشكل مذهباً متكاملاً ومنضبطاً. مع أننا نستطيع أن نبرر هذا النوع من التأويل بقرب المعنى وقوة احتمال اللفظ له فهو على هذا تأويل على منهج المحققين الذي ذكره الكوثري ولكن هذا ظن لا يمكن القطع به لأنه لم يصرح واحد منهم بذلك، ولا يمكن أن يستخلص ذلك من جميع تأويلاتهم وعلى سبيل القطع سوى ما ورد عن بعضهم من مثل قول ابن تيمية -رحمه الله-: (ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أهل السنة والجماعة وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه لأنه تفسير للقرآن بالقرآن ليس تفسيراً له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن

---

[1] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٦.

[2] انظر ص ٧٤ من هذا البحث.

[3] انظر هذه التأويلات وغيرها في الفصل الثاني من الباب الثاني.

فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين)[1] وهذا لا يمكن أن يكون منهجاً واضحـا ولا شاملاً بدليل أن ابن تيمية نفسـه أول الوجـه دونمـا دليـل صـارف مـن الكتـاب أو السنة.

---

[1] مجموع الفتاوى: ٦/٢١.

المبحث الثالث

الإثبات[1]

أ- تعريف الإثبات

الإثبات لغة: مصدر الفعل أثبت ومعناه معروف. وأما في الاصطلاح فإني لم أجد في كتب المثبتين تعريفا جامعاً مانعاً. وأغلب تلخيصاتهم لمذهبهم لا يخلو من اعتراض ولذلك حاولت أن أستخلص تعريفا فيصلا فكان (الإيمان بالمعاني الظاهرة لنصوص الصفات الخبرية) إن هذا هو الدال الحقيقي على هذا المذهب ومجموع ما ورد عن دعاته ليس فيه ما يعارض هذا التعريف وسنكتفي هنا بنقل مقولتين تجسدان ذلك:

يقول ابن تيمية رحمه الله-: (ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول)[2] ويقول ابن القيم رحمه الله-: (لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات وسمى نفسه بأسماء وأخبر عن نفسه بأفعال وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويَسخَر ويجيء ويأتي وينزل إلى سماء الدنيا وأنه استوى على عرشه وأن له علماً وحياة وقدرة وإرادة وسمعاً وبصراً ووجهاً وأن له يدين وأنه فوق عباده وأن الملائكة تعرج إليه)[3]. والذين اختاروا هذا المذهب بعض المحدثين كالدارمي وابن خزيمة وجمهور الحنابلة وخصوصاً المتأخرين منهم. إلا أنه يمكن القول إن هذا المذهب لم تتضح معالمه وتقعد قواعده وأصوله ويكتمل بنيانه إلا بعد ظهور ابن تيمية -رحمه الله-. ومن خلال الحديث عن أصول هذا المذهب وأصناف الذاهبين إليه سنتعرف على أهم رجاله.

---

[1] مصطلح "الإثبات" تكرر كثيرا عند ابن تيمية وغيره مميزين مذهبهم به. يقول ابن تيمية: (طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، المطبوع بهامش منهاج السنة النبوية، وكلاهما لابن تيمية -رحمه الله-: ١/٢٣٣.

[2] مجموع الفتاوى: ٥/٢٦.

[3] مختصر الصواعق المرسلة: ١٦.

ب- أصول هذا المذهب

من أجل أن يستبين هذا المذهب وترتفع الغشاوة عنه لا بد من تبيان الأصول أو القواعد التي بني عليها وإن كنا سنناقش بعضها في الفصل القادم (منشأ الخلاف) -إن شاء الله- فهذه أهم أصوله:

الأصل الأول: إن إثبات الصفات واجب على التفصيل، ونفي ما لا يليق بالله على وجه الإجمال. يقول ابن تيمية: (والله سبحانه بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل)[1] ثم يشرح ابن تيمية هذا الأصل ويسرد كثيرا من نصوص الصفات الخبرية ثم يقول بعد ذلك: (إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل)[2]. وخلاصة هذا الأصل أنه ينبغي أن نفصل في الإثبات فنقول: لله وجه وله يدان وله قدم وهو يمكر وينزل ويأتي وهكذا بالتفصيل، وأن ننفي بالإجمال فننفي أن يكون لله مثل ونسكت فلا نقول: الله ليس بجسم أو ليس بمتحيز ونحوها، لأن هذا فيه تفصيل لم ترد به النصوص. وهذا سبب في توسيع الهوة بينه وبين المؤولين كما سيأتي في الفصل القادم إن شاء الله.

الأصل الثاني: أنه ينبغي معاملة الصفات معاملة واحدة فلا نفرق بين القدرة والإرادة والعلم من جهة وبين الوجه واليدين والقدم من جهة ثانية. يقول ابن تيمية في ذلك: (فأما الأصلان فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مريد بإرادة ويجعل ذلك كله حقيقة وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته فيجعل ذلك مجازا ... فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته بل القول في أحدهما كالقول في الآخر)[3] ويتابع ابن القيم شيخه فيقول بعد أن سرد

---

[1] مجموع الفتاوى: ٣/٤.

[2] المصدر السابق: ٣/٧.

[3] مجموع الفتاوى: ٣/١٧.

الاستواء والوجه واليدين والحيلة والقدرة وغيرها: (فيقال للمتأول: تتأول هذا كله على خلاف ظاهره؟ أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته؟ أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه؟)[1] ثم أخذ يفترض ويعترض حتى قال: (فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين)[2].

الأصل الثالث: إن القول في الصفات كالقول في الذات فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فإذا كان له ذات حقيقية لا تمثل الذوات فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات[3]. ويقول ابن تيمية موضحا هذا الأصل: (وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع له فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟)[4].

الأصل الرابع: إن كل ما في القرآن الكريم معلوم ليس فيه ما لا يدرك بل كله نور وهداية وكله محكم ليس فيه ظاهر لا يراد لأن هذا يتنافى مع بلاغته وفصاحته والحكمة من نزوله، وأن رسول الله أفصح الخلق فلا يمكن أن يقول ما لا يريد ظاهره أو لا يفهم معناه. وعلى هذا فكل ما جاء في القرآن والسنة فهو على ظاهره المتبادر لا يجوز تأويله ولا التوقف فيه. انظر مثلا قول ابن القيم رحمه الله- وهو يرد على المؤولين والمفوضين: (فالطائفتان متفقتان أن ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل وأنه لم يبين الحق ولا هدى إليه الخلق ثم بالغ في الرد على المفوضة- فقال: يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ وينسبون طريقهم إلى السلف وهي التي يقول

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة: ١٦.

(2) المصدر السابق: ١٧.

(3) مجموع الفتاوى: ٢٥/٣.

(4) مجموع الفتاوى: ٢٥/٣.

المؤولون إنها أسلم ... وعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا أصحابهم ولا التابعون لهم بإحسان بل يقرؤون كلاما لا يعقلون معناه)[1].

نظرة في هذه الأصول

يتضح أن هذه الأصول -ومن خلال عرضها- هي السبب الأول في تعميق الهوة بين مذاهب أهل السنة والجماعة. وعلى هذه الأصول قامت دعامة التضليل والتبديع لكل المخالفين وإلى يومنا هذا، فكان لا بد من دراسة لهذه الأصول وسنلخص القول فيها إن شاء الله:

نظرة في الأصل الأول: "وجوب الإثبات المفصل والنفي المجمل". ما هو دليل هذا الأصل؟ إن الذي نجده في الكتاب والسنة هو: إثبات مفصل للصفات ونفي مفصل أيضا انظر مثلا: {لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَوْمٌ} البقرة /٢٥٥. و{ومَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ} ق/٣٨. و{لا يَضِلُّ رَبِّي ولا يَنسَى} طه/٥٢. و{ومَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ} فصلت/٤٦. وغير ذلك كثير. هذا بالإضافة إلى النفي المجمل الذي عنه ابن تيمية من مثل قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} الشورى/١١. ولكن هذا النفي المجمل ما هي فائدته إن لم ينطبق على مفرداته؟ فإذا كنا لا نستطيع أن ننفي عن الله أي مشابهة بينه وبين خلقه فلا نقول إن الله ليس بجسم، أو ليس بمركب، أو لا يحتاج إلى مكان، أو لا يأكل ولا يشرب فما معنى قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}؟ وهل الحكمة تقتضي أن ينفي الله كل ذلك عن نفسه بالتصريح والتفصيل حتى نستطيع أن ننفيه؟ وكل ما لم ينفه الله بالنص لا يجوز لنا أن ننفيه عنه؟ ما الدليل على هذا؟ وهل يسلم هذا الأصل عند القائلين به؟ إن ابن تيمية نفسه المتحرج من هذا تراه ينفي عن الله الكبد والطحال دون ورود النص بنفيهما. فتراه يقول: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل وهو سبحانه موصوف

---

[1] مختصر الصواعق المرسلة: ١٠٤، ١٠٥.

بالعمل والفعل)[1]. وأغلب الظن أن ابن تيمية أنكر النفي المفصل الذي قاد إلى نفي التركيب والتحيز وقاد هذا إلى تأويل الصفات المشعرة بذلك أو التوقف فيها. والصحيح أن الأصل هذا لا يمكن أن يسلم له به إذ لا دليل عليه من الكتاب والسنة لا بطريق القطع ولا بطريق الظن. ولم يرد عن أحد من الصحابة أو التابعين استخدامه. وإلزام الناس بأصل كهذا دونما دليل ليس بمستساغ -والله أعلم-.

نظرة في الأصل الثاني: "معاملة نصوص الصفات معامله واحدة". وهذا الأصل لا يمكن أن يستقيم أبدا لأن الباحث في نصوص الصفات يجد بوضوح الفوارق الآتية:

١- الصفات غير الخبرية كلها ثابت بالسمع مع العقل بخلاف الصفات الخبرية التي طريق ثبوتها الخبر المجرد. وهذا أمر متفق عليه عند الجميع، وهذا لوحده كاف في الرد على هذا الأصل فإذا اقترن بذلك أن العقل يعارض ظاهر الخبر -كما يرى أهل التأويل- بان الفرق الأوسع، ولنأخذ مثالاً على هذا. كون الله قادراً هذا ثابت بالعقل فالعقل لا يتصور إلهاً عاجزاً وثابت بالنقل أن الله على كل شيء قدير، وأما اليدان فعلى أقل تقدير يتفق عليه الجميع أن العقل لا يدرك هذه الصفة. ولكن بالنظر العقلي المجرد قد يصل الإنسان إلى نفي ذلك عن الله لأن العقل حاكم على اليد أنها صفة الحيوان يستعين بها على أداء أعماله فهو دليل عجزه بدليل أن الأشل أو الأقطع لا يستطيع أداء عمله كما يريد فاليد جاءت لتكمل نقصا ذاتياً في الحيوان فلماذا تكون للفعال المطلق يد؟ ثم اليد دليل التركيب في الذات وهذا أمارة الحدث لافتقاره إلى المركّب أو المخصّص. فإن قيل: إن اليد ليست هي العضو المعروف عند الحيوان و لكنها يد تليق بالله. قيل: العقل لا يعرف غير هذه اليد بمعناها المعروف في الحيوان وأما اليد التي تقولون عنها تليق بذات الله، فإن كانت تفيد التركيب فعلى أي صفة كانت فهي لا تليق بالله لأننا لم ننف اليد المعروفة إلا لأنها تفيد التركيب. و إن كانت لا تفيد

---

[1] مجموع الفتاوى: ٨٦/٣.

التركيب فهذا هو قول المؤولين لأنهم قالوا: الله يخلق بقدرته فحينما يرد مثلاً أن الله خلق الأنعام وبنى السماء بيده: {مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ} يس/٧١. {والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} الذاريات/٤٧. وقد اتفقنا هنا أن اليد ليست عضوا وإنما هي صفة يقدر الله بها على الخلق فلا أقرب لمعنى هذه اليد من القدرة.

٢- إذا جعلنا الدليل العقلي بجانب واتجهنا إلى دراسة الأدلة السمعية في الصفات فإننا سنجدها مختلفة فأغلب الصفات التي دل العقل على وجوبها جاءت في النقل مقصودة لذاتها، وربما مقترنة بصيغة الأمر بالإيمان بها {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ} محمد/١٩. و{اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} البقرة/٢٣١. و{اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ } البقرة/٢٣٣. وهكذا في الإرادة والسمع والقدرة ونحوها بينما أغلب النصوص في الصفات الخبرية لم تأت لتقرير صفة لله أو الأمر بالإيمان بها. وإنما يتكلم الله سبحانه عن سفينة نوح ويصف سيرها فيقول: {تجري بأعيننا} وتكلم الله عن الإنفاق وسعته عند الله فيقول: {بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء} ولم يأت أبداً نص يقول: آمنوا أن الله له عين، أو اعلموا أن الله متصف باليدين. بينما تجد التأكيد على الصفات الأخرى حتى كان من أسلوب القرآن المعروف أن يختم آياته بتقرير تلك الصفات: {وهو على كل شيء قدير}، {وهو السميع البصير}، {هو العزيز الحكيم}، {وهو بكل شيء عليم}. بينما لم يرد: وهو الذي له يدان ونحوها-. وخلاصة الأمر أن الصفات غير الخبرية سيق لها النص أصالة، وأغلب الصفات الخبرية لم يسق النص لها وإنما ذكرت في النص عرضا. والفرق بين الحالتين معروف في كتب الأصول. فافترقت الخبرية عن غيرها من هذا الجانب وهو في غاية الأهمية -و الله أعلم-.

٣- اشتقاق الأسماء الحسنى من الصفات غير الخبرية يعطيها قوة تفتقر إليها الصفات الخبرية. وعلى سبيل المثال: الله قدير وهو متصف بالقدرة وعليم وهو متصف بالعلم وسميع وهو متصف بالسمع وهكذا بينما أغلب الصفات الخبرية لم تشتق منها أسماء الله جل وعز فلم يسم الله نفسه ماكراً أو مستهزئاً أو مخادعاً أو متردداً أو مستوياً أو النازل أو الآتي ونحوها. وهذا فارق آخر لا يقل أهمية عن سابقيه.

٤- شيوع الخلاف في الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة بل وعند السلف كما نقل ابن تيمية لنا اختلاف الصحابة في تأويل الساق. وكما اختلف هو وتلميذه ابن القيم في تأويل الوجه[١] مع عدم وجود أي خلاف يذكر في غير هذه الصفات لا عند السلف ولا عند غيرهم من أهل السنة دليل على وجود فرق بين هذه الصفات وتلك. فكيف إذاً يسلم لابن تيمية هذا الأصل؟

نظرة في الأصل الثالث: "القول في الصفات كالقول في الذات".

وهذا الأصل متكون عندهم من شطرين؛ فالأول أنه ينبغي إثبات الصفات على حقيقتها كما أثبتنا الذات على حقيقتها. والثاني فهو أننا مع إثباتنا للذات فنحن لا نعلم كيفيتها فمن باب أولى لا نعلم كيفية الصفات لأنها فرع الذات. والذي يظهر أن هذا الأصل ضعيف بشطريه أما الأول فنحن لم نسلم بأن تكون الصفات كلها بمنزلة واحدة. بمعنى أن طريق إثبات الصفات الخبرية لا يرقى إلى الطريق الذي ثبتت به الصفات الأخرى - كما سبق بيانه و التدليل عليه فكيف يمكن أن يكون إثبات هذه الصفات أي الخبرية كإثبات الذات؟! وأما الثاني فإن الإيمان بوجود ذات مجردة من الصفات إيمان بعدم "المعطل يعبد عدما" ولكن الإيمان بالصفات هو الذي يكشف لنا حقيقة الإله. فمهمة الصفات إذاً: تبيين بعض معالم الذات الإلهية. ولولا هذه الصفات لكانت هذه الذات والعدم سواء. فقولنا إن إدراك كيفية الصفات مستحيل كاستحالة إدراك كيفية الذات فمعنى هذا أن الصفات قد فقدت وظيفتها. لأن المجهول لا يكشف المجهول. بينما الحق أن العلم بالصفات هو الذي يقود إلى معرفة حقيقة الذات و تمييزها. فالعلم والقدرة والإرادة والقدم والبقاء والوحدانية ونحوها صفات معلومة ولكن ذات الله لا يمكن أن يتصور العقل عنها أي شيء فحينما نصف الذات بهذه الصفات انكشف لنا بعض حقيقتها. فكيف تعكس القضية ليقال: إننا إذا كنا لا ندرك كيفية الذات فمن باب أولى لا ندرك كيفية الصفات لأن الصفات تابعة للذات؟!! وأغلب الظن أن ابن

---

[١] انظر الفصل الثاني من الباب الثاني: ص٢٠٩؟

تيمية رحمه الله ما كان ينظر إلى هذه الصفات حينما أصل هذا الأصل وإنما كان ينظر إلى الصفات الخبرية وخصوصا ما يوهم منها التبعيض فجهالة الذات يتبعها من باب أولى جهالة اليد أو الساق أو القدم لأن الذي لا يدرك حقيقة الذات لا يدرك حقيقة أجزائها. وهذا يقودنا إلى ملاحظتين: الأولى أنه ظهر من هذا أن تلك الصفات أعني القدرة والعلم ونحوهما قادتنا إلى معرفة الذات فلكي لا نعبد عدما آمنا بصفات الله الجلية الجليلة بينما هذه الصفات أي الخبرية كان الجهل بكيفيتها أولى من الجهل بكيفية الذات فافترقا. وأما الثانية فإن ابن تيمية يسمي الوجه و العين و اليدين والقدم يسميها صفات ويفرق بينها وبين الذات فما هي الذات بعد؟ إن ابن تيمية لا يرضى أن يقول إن هذه معان قائمة بذات الله كالقدرة و الإرادة. فهذا عنده تعطيل أو تأويل وكلاهما باطل. ولا يرضى أن نقول: إنها ذات الله بمعنى أنها مجرد صلات لأن هذا تعطيل أيضا. ولا يرضى أن نقول: إنها أعضاء وأبعاض وجوارح. لأن النص لم ينطق بهذا وهذا تشبيه. ولا يرضى أن نسكت ونفوض الأمر إلى الله. لأن هذا تجهيل فالله جعل القرآن نوراً وشفاء فهو أوضح من الضحى وأبلج من الصبح. والحق إن فهم مراد ابن تيمية من هذا عسير عسير.

نظرة في الأصل الرابع: "إن كل ما في الكتاب والسنة فهو على ظاهره ولا يجوز أن يكون الظاهر ليس مراداً لأن هذا يتناقض مع بيان القرآن وبلاغته وفصاحة الرسول ﷺ". وعلى هذا الأصل أنكر ابن تيمية ومن وافقه التفويض والتأويل على السواء وهذه بعض الملاحظات على هذا الأصل:

١- الكتاب والسنة جاءا بلغة العرب، والعرب ما كان لها أسلوب واحد في التعبير عما تريد يقول أبو عبيدة: (ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حذف ومجاز ما كف عن خبره ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معنه على الاثنين ومجاز

ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد)[1] وقد أتى أبو عبيدة -رحمه الله- بأمثلة كثيرة على هذا الذي ذكره وغيره. فإذا كان المقصود بالظاهر خلاف هذا فهو منتقض لأن ما في القرآن والسنة لا يحصى من ضروب الكنايات والاستعارات وهذه سر جمالية اللغة وبلاغتها فلا يمكن أن يكون القرآن بعيداً عنها. وهذا ليس أمراً نظريا تختلف فيه العقول وإنما هو الواقع المشهود. فالذي يقرأ القرآن يجد ذلك فيه واضحاً. انظر إلى القرآن يحذر من البخل والتبذير كيف عبر عن هذا: {ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً} الإسراء/٢٩. فالعبارة الظاهرة تتحدث عن اليد ولكن القرآن أراد غير ذلك ثم انظر بعد: لو قال القرآن: لا تبخل ولا تبذر. فأي جمال يبقى في النص وأية بلاغة؟. وكذلك حينما يقول الله: {واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} الإسراء/٢٤. كيف لو استبدل هذا بقولنا: فتواضع لهما؟[2]. وأما إن كانوا يقصدون أن هذا ظاهر أيضا لأن العامي يقرأ هاتين الآيتين فيفهم المقصود منهما بالظاهر المتبادر قلنا: فمن أين علمتهم أن القرآن حينما تكلم عن سفينة نوح فقال: {تجري بأعيننا} أن ظاهرها إثبات الأعين لله وأن تأويل الأعين بالعناية والحفظ مخالف للظاهر. وكيف فهمتم من قوله ﷺ: {قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن}[3] أن لله أصابع حقيقية وأن الذي يقول هذا كناية عن الإرادة المطلقة في التصرف والتقليب تقولون هذا تأويل وصرف للنص عن ظاهره؟!

٢- لو كان كل القرآن ظاهراً وكذلك السنة فلماذا هذا الخلاف بين المجتهدين في الأصول والفروع وحتى بين الصحابة رضي الله عنهم بل إن ما اختلفوا فيه لا يعد ولا يحصى.

٣- لو كان القرآن كله ظاهراً فلماذا يميز القرآن بين الراسخين في العلم و غيرهم ولماذا قال: {لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ} النساء/٨٣ ولماذا وضعت شروط للمفسر وشروط

---

[1] مجاز القرآن: ١/١٨.

[2] انظر كشف الافتراءات .محمد علي الصابوني: ٨٧.

[3] الحديث مخرج في الفصل الثاني من الباب الثاني : ص٢٥٥؟

للمجتهد. وهي شروط لا ينالها إلا ذو حظ عظيم. إن ادعاء أن ما في القرآن والسنة كله ظاهر سهل ادعاء تنبني عليه أمور خطيرة فسيفتح الباب لمن هب و دب ليقول في القرآن والسنة ما تلذ عينه وتشتهيه نفسه، والحق أن هذا الأصل لم يتولد إلا من ردة فعل عنيفة على الذين فتحوا باب التأويل على مصراعيه حتى دخل منه أهل الأهواء والبدع. ويصور هذا الغزالي بقوله: (ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصالح الخلق فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا بأس بهذا الزجر)[1]. ولكن الذين قالوا بالتأويل قالوا هو خاص بالراسخين والمخالفون قالوا: القرآن ظاهر مفهوم للجميع فالثاني أوسع من الأول والله أعلم-.

جـ- مظاهر الإثبات

إن دراسة مظاهر الإثبات أو سماته أمر مهم لتمييز هذا المذهب عن غيره لا سيما أن بعض الناس يخلط بين المفوضين والمثبتين. وقد تبين لنا من عرض أصول هذا المذهب بعض مظاهره التي تميزه عن غيره ونضيف هنا إليها ما يأتي :

١- من مظاهر الإثبات البارزة هي جمع هذه الصفات في باب واحد أو كتاب واحد وحشد الأدلة عليها. حيث أن المفوضين ليس لهم دافع لهذا والمؤولين هم نفاتها فلا يجمعونها إلا في معرض الرد وحشد الأدلة الصارفة لها وبعد أن قام بجمعها والتأكيد عليها أهل الإثبات. بل نرى غير المثبتين قد ينكرون مجرد جمعها. يقول الغزالي -رحمه الله-: (ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً في جميع هذه الأخبار خاصة ورسم في كل عضو باباً ... وسماه كتاب الصفات فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا

---

[1] قواعد العقائد للغزالي : ١٣٦.

ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه)[1].

٢- الاستدلال بالألفاظ المترادفة أو القريبة على إثبات الصفة الخبرية، فترى كثيراً من أنصار هذا المذهب يستدلون على إثبات اليدين بالنصوص الواردة في اليمين والكف والأصابع والقبض والبسط ونحو ذلك، ويستدل على إثبات العلو بالنصوص الواردة في الاستواء والفوقية والصعود والعروج والنزول وغيرها بل اعتبر ابن القيم هذا نوعا من التأكيد ما فوقه تأكيد فتراه يقول في نونيته:

هذا وخاتم هذه العشرين وجهاً ∴ وهو أقربها إلى الأذهان

سرد النصوص فإنها قد نوعت ∴ طرق الأدلة في أتم بيان[2]

ثم يسرد نصوص الاستواء والفوق والعلو ونحوها. بينما لا يرتضي هذا الاستدلال أهل التأويل أو التفويض وقد مر معنا قول الخطابي: (وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة. حتى يتوهم من ثبوتها ثبوت الأصابع)[3]. وهذا يعني أن الخطابي ينفي وجود أي علاقة بين هذه الألفاظ، فكل لفظ ينبغي أن ينظر إليه لوحده. وإثبات العلاقة بين هذه النصوص سمة هذا المذهب وحده. وهو دليل على أنهم يثبتونها على معانيها الظاهرة فالذي يربط بين نصوص الفوقية ونصوص النزول لا شك أنه قد ساقه إلى ذلك إيمانه بظاهر هاتين الكلمتين المعروف. وكذلك الذي يربط بين اليد والأصابع لأن هذا الربط قائم عند تطور مدلول هذه الكلمات المعروف عند المخلوقين. وهذا من أقوى ما يميز أهل الإثبات عن أهل التفويض.

٣- ومن مظاهر الإثبات أيضا الاستدلال بغير النص على إثبات هذه الصفات وإيراد القرائن العقلية ونحوها. ولا شك أن ذلك لا يتم إلا حينما يفهم من هذه الصفات معاني واضحة يصح إيراد القرائن عليها. ولنضرب بعض الأمثلة ليتضح المقصود: هذا

---

[1] إلجام العوام: ٧٦.

[2] نونية ابن القيم: ٨٠.

[3] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٦.

ابن تيمية -رحمه الله- يجعل العمل قرينة على ثبوت اليد لأنها أداة العمل، فيقول: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل)[١].

ولإثبات العلو ترى الكثير منهم يتحدث عن كروية الأرض ونحو هذا فترى الجويني الوالد يقول بعد أن تحدث عن كروية الأرض وأثبتها: (ومن عرف هيئة العالم ومركزه من علم الهيئة وأنه ليس له إلا جهتا العلو والسفل ثم اعتقد بينونة خالقه عن العالم فمن لوازم البينونة أن يكون فوقه لأن جميع جهات العالم فوق وليس السفل إلا المركز وهو الوسط)[٢]. وأما ابن تيمية -رحمه الله- فله رسالة خاصة في هذا الموضوع تسمى بالرسالة العرشية. وهذا مثال مما جاء فيها: (واستدارة الأفلاك كما أنه قول أهل الهيئة والحساب فهو الذي عليه علماء المسلمين - ثم قال : و إذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وهو فوقها مطلقاً فلا يتوجه إليه وإلى ما فوقه الإنسان إلا من العلو)[٣].

د- أنواع الإثبات

كل الذين قالوا بإثبات ظواهر النصوص الخبرية يصرحون بنفي التشبيه إلا من شذ، فلا يوجد من أهل السنة والجماعة من يرتضي التشبيه، ولذلك شاع في كتبهم "من غير تشبيه ولا تمثيل" و"الكيف مجهول" و"يد تليق بالله" وهكذا غير أن هؤلاء المثبتين يختلفون قرباً وبعداً من التفويض أو التشبيه. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الإثبات عندهم إلى ثلاث أنواع:

١- إثبات قريب من التفويض. وهؤلاء قد يصرحون في معرض إثباتهم للصفات بقرائن تدنيهم من التفويض. وعلى سبيل المثال التصريح بنفي اللوازم عند إثبات

---

(١) مجموع الفتاوى: ٨٩/٣.

(٢) رسالة في إثبات الاستواء: ١٨٠.

(٣) مجموع الفتاوى: ٥٦٦/٦،٥٦٧ وانظر مختصر الصواعق المرسلة: ٤١٥. وقد بسطنا مناقشة هذا الاستدلال في الفصل الآتي.

الصفة. وقد ورد عن ابن تيمية نفيه لكثير من لوازم هذه الصفات فانظر إلى قوله: (فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها). ويقول أيضا: (أما استواء يليق بجلال الله ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الثلاثة -إما إن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا- كما يلزم سائر الأجسام)[1]. ويقول في النزول: (إنه لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا ولا يكون العرش فوقه وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة وليس نزوله كنزول أجسام بني أدم من السطح إلى الأرض)[2] فأراد ابن تيمية إبعاد منهجه الإثباتي عن أي لازم تشبيهي، حتى ولو خرج هذا الخليط من الإثبات والنفي بمعنى لا يفهم بل ظاهره التناقض - والله أعلم-.

٢- إثبات قريب من التشبيه. وذلك إنما يكون بإثبات اللوازم التي لم ترد في النص، وخير مثال على هذا الاتجاه: الدارمي حيث تجد في كلامه إثبات الكثير من ذلك دون تحرج فهو يذكر مع الاستواء القعود وأنه لا يفضل من العرش إلا أربعة أصابع. ويذكر أن للعرش والسماوات أطيطاً من ثقل الجبار[3] وأن رأس المنارة أقرب إلى الله من أسفلها[4]. وتراه يثبت الحركة فيقول: (لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك. كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة)[5].

٣- إثبات مجرد من القرائن فلا ينفي لوازم ما أثبته ولا يثبته. وهذا ما نسبه ابن تيمية -رحمه الله- لبعض أهل السنة فقال وهو يتحدث عن أراء العلماء في إثبات الحركة: (القول الثالث: الإمساك عن النفي والإثبات وهو اختيار كثير من أهل الحديث

---

(1) العقيدة الحموية لابن تيمية: ٤٣٦.

(2) شرح حديث النزول لابن تيمية: ٥٨،٥٩.

(3) الرد على المريسي: ٤٣٢.

(4) الرد على المريسي: ٤٥٨.

(5) المصدر السابق :٣٧٩.

والفقهاء والصوفية)[1] يقول الذهبي مثلاً في الاستواء: (إن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه وأنه كما يليق به لا نتعمق ولا نتحذلق ولا نخوض في لوازم ذلك نفياً ولا إثباتاً بل نسكت ونقف)[2].

---

(1) شرح حديث النزول: ١٨٤.

(2) مختصر العلو: ١٤١،١٤٢.

الفصل الثالث

منشأ الخلاف

إن من تمام البحث البحث في أسباب هذا الخلاف وخلفياته الأساسية. لتتضح أمام القارئ الكريم الخارطة المتكاملة لهذا الصراع الخطير. وليكون على بينة من أن الخلاف في هذه المسألة له ما يبرره من داخل النص الإسلامي والتفكير الإنساني المرتبط به. وليس من الحق أبدا أن ندفع بالمختلفين إلى زاوية حرجة أو حافة حادة فنقول: هؤلاء أهل الحق وهؤلاء أهل الباطل. أو هؤلاء أهل السنة وهؤلاء أهل البدعة. وليس من الحق كذلك أن نرمي بأسباب هذا الخلاف وراء الحدود الإسلامية لنبحث عنها في بقايا الفلسفات القديمة أو الديانات المحرفة.

من خلال عرضنا لأسباب المشكلة سيتبين إن شاء الله لكل ذي لب أن المختلفين وإن تباينوا وتنابزوا بالألقاب فإنما هم ثلة واحدة تهدف إلى معرفة الحق وحمله والدفاع عنه والجهاد في سبيله. ولا يوجد من أهل السنة والجماعة من يفسق عن هذه المظلة. هذه هي الحقيقة، وستراها ماثلة -بعون الله ومدده- في هذا الفصل.

وبما أن السلف لم يكن لهم مذهب واضح أو مذاهب واضحة في هذه النصوص -كما مر في الفصل الأول من هذا الباب- لذا سنوظف هذا الفصل لتبيان منشأ الخلاف في المذاهب الخلفية فقط -والله المستعان-.

أولاً : الاختلاف في تفسير موقف السلف

في الفصل السابق تحدثنا عن اختلاف الخلف في تفسيرهم لموقف السلف فلا داعي لإعادته ولكننا نشير بكلمات إلى تأثير هذا الاختلاف في تعدد مذاهب المختلفين: فلو تصفحنا أولاً كل ما كتبه أنصار التفويض ودعاته فإنك تجد أنهم يتبرءون من أن يكون لهم في هذه المسائل مذهب جديد وإنما عندهم أن هذا هو موقف السلف، وقد أثرت هذه النظرة حتى عند من يجوّز في المسألة الواحدة أكثر من رأي. انظر مثلاً إلى قول الصابوني: (وللمجسمة والمشبهة آيات وأخبار يتمسكون بظاهرها ولأهل السنة فيها فريقان: أحدهما قبولها وتصديقها وتفويض تأويلها إلى

الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه، وهو طريق سلفنا الصالح. والثاني قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى)[1] فالذين جزموا بالتفويض على أنه هو المذهب الصحيح كان الدافع الأساسي لمذهبهم هو أنه مذهب السلف. والذين مالوا إلى التأويل وجوزوه تهيبوا من إنكار التفويض لأنه أيضا مذهب السلف فتجدهم يقولون: مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم[2]. فانظر كيف أثر هذا التفسير لموقف السلف في هذين الاتجاهين.

ثم الذين نسبوا الإثبات إلى السلف تمسكوا به على هذا الأساس، وكل ما كتبه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في هذا المجال يصرخ بهذه الحقيقة وتجد أنهما لا يدافعان عن نفسيهما أبدا وإنما هي الغيرة على مذهب السلف، وهذه الروح هي التي نفخت في كلماتهما شرارة الغضب الذي ما ازداد على مر الأيام إلا اتقاداً واشتعالاً.

وأما المؤولون فهؤلاء أنكروا أن يكون مذهب السلف هو الإثبات. والكثير منهم لا يسلم بأن مذهب السلف هو التفويض المطلق. وإنما اختاروا تفسير سكوت السلف بالورع وعدم الحاجة إلى الكلام ثم أن السلف كانوا ينزهون الله عن ظواهر هذه الأخبار وهذا ما اصطلح عليه بـ "التأويل الإجمالي" الذي تطور عندهم بحسب الحاجة وتغير الأحوال إلى "التأويل التفصيلي" ولم يجزم المؤولون بأن ما ذهبوا إليه أخيراً هو الحق وما عداه الباطل وإنما أقروا جميعا بمبدأ "التفويض" أو "التأويل الإجمالي" ثم ما يلبث أحدهم أن يميل إليه آخرا كما فعل الجويني في نظاميته والغزالي في إلجامه.

---

[1] البداية للصابوني: ٤٨.

[2] المصدر السابق: ٤٨.

ثانياً: الاختلاف في نظرتهم إلى النصوص المتشابهة

لا شك أن حبال الصلة قوية جداً بين مبحث "النصوص المتشابهة " و"الصفات الخبرية ". يعلم هذا من يورق أي كتاب في هذين المبحثين. وتباين العلماء في نظرتهم إلى المتشابهات قادهم بالضرورة إلى التباين في تفسير النصوص الخبرية حتى جعل كثير من أهل الكلام هذا المنشأ الوحيد أو الأساس في الاختلاف. ولكي نكون على مقربة من الموضوع سنبحث هذه القضية في نقطتين وتعقيب.

الأولى: تعريف المتشابه

المتشابه لغة: اسم فاعل من تشابه أي: تماثل وتشاكل. واصطلاحا: عرف بتعريفات عديدة ومختلفة وغالبها يرجع إلى معنى الالتباس والغموض ومن هذه التعريفات:

١- أن المتشابه ما لا يرجى بيانه. أو ما استأثر الله بعلمه.

٢- وقيل: ما احتمل أكثر من وجه.

٣- وقيل: ما لا يعرف المراد منه بنفسه بل لابد من أن تقترن به أمارة أو قرينة، أو يرد إلى غيره[1].

هذه ثلاثة نماذج لتعريفات العلماء للمتشابه. وهي كما ترى مختلفة، فعلى التعريف الأول لا يمكن الوصول إلى معناه البتة. وهذا حتماً سيقود إلى التفويض المطلق في المتشابه. بينما الثاني فتح المجال للاجتهاد والاختلاف لأن هذه النصوص بطبيعتها تحمل أكثر من معنى. والثالث قد ينتظم الثاني ولكنه يفارقه عند عدم القرينة فمعناه قد لا يظهر أصلاً، وقد يظهر فيه أكثر من معنى دون مرجح.

ولكن أهم قضية نستنتجها من هذا الخلاف في تعريف المتشابه أن هناك رأيين ضدين، أحدهما يقول: إن المتشابه لا يعلمه إلا الله، والثاني: أنه يمكن معرفته

---

[1] انظر البرهان للزركشي: ٢/٨١. والإتقان: ٢/٣،٢.

برده إلى المحكم أو بقرينة وأمارة. ويكاد يجمع الباحثون على أن منشأ هذين الرأيين الاختلاف في قوله تعالى: {والراسخون في العلم} هل هو معطوف و{يقولون} حال، أو مبتدأ خبره: {يقولون} والواو للاستئناف[٢]. يعني أن الإشكال هنا في "الواو" إن كانت عاطفة فالمعنى: لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم. فهم ممن يعلمون تأويله. وإن كانت استئنافية فيكون الوقف على {إلا الله} ويكون المعنى أن الله وحده هو الذي يعلم تأويله. وعلى الأول طائفة من السلف والخلف، كابن عباس حيث روي عنه قوله: أنا ممن يعلم تأويله. واختاره مجاهد والضحاك وابن الحاجب والنووي حيث يقول: (إنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته)[١]. ولكن الأكثرين منهم اختاروا الوقف على {إلا الله} ويعضد هذا ذم الله للذين يتبعون المتشابه وكذلك قراءة أبي بن كعب (ويقول الراسخون)[٢] وعلى أية حال فحجج الفريقين متكافئة، والآية تحتمل الوجهين، ولكلا الوجهين قرائن تدعمه، فذم اتباع المتشابه وقراءة أبي من خير قرائن الوجه الثاني. وكون القرآن معجزا بفصاحته وبلاغته وكله هدى ونور، وأمر الله لنا بتدبر آياته من غير استثناء، مع أن الرسول ﷺ لم يحدد لنا المتشابهات ولم ينهنا عن تدبر بعض محدد من الآيات يضاف إلى ذلك ما في الآية نفسها -محل النزاع- من امتداح للراسخين في العلم فأي مزية لهم إذا كانت وظيفتهم أن يقولوا: {آمنا به كل من عند ربنا} من غير علم. فهذه قرائن الوجه الأول.

والذي يطمئن إليه القلب هو المحاولة الناجحة التي قام بها ابن تيمية -رحمه الله- في حل هذا الإشكال والخروج بقول يجمع بين هذه القرائن المختلفة. وقد لخص لنا رأيه بقوله: (ولهذا كان قول من قال: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا

---

[٢] الإتقان للسيوطي: ٣/٢.

[١] المصدر السابق: ٣/٢.

[٢] الإتقان: ٣/٢. وقد قرأ بها ابن عباس وطاووس، معجم القراءات القرآنية: ٧/٢.

الله حقاً. وقول من قال: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله حقاً. وكلا القولين مأثور عن السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان. فالذين قالوا: إنهم يعلمون تأويله. مرادهم بذلك أنهم يعلمون تفسيره ومعناه، وإلا فهل يحل لمسلم أن يقول أن النبيﷺ ما كان يعرف معنى ما يقوله وما يبلغه من الآيات والأحاديث؟ بل كان يتكلم بألفاظ لا يعرف معانيها؟ ومن قال: إنهم لا يعرفون تأويله، أرادوا به الكيفية الثابتة التي اختص الله بعلمها، ولهذا كان السلف كربيعة ومالك بن انس وغيرهما يقولون: الاستواء معلوم والكيف مجهول)[1].

فابن تيمية يرى أن لا تناقض بين الرأيين لعدم وحدة الموضوع وهي شرط في تحقق التناقض. ولكي نطلع على الاختلاف في تحديد موضوع المتشابه لننظر في النقطة التالية:

الثانية : علاقة الصفات الخبرية بالمتشابه

من خلال الحديث عن علاقة الصفات الخبرية بالمتشابه سيتضح خلاف العلماء في تحديد موضوع المتشابه. ودراسة تلك العلاقة ضرورة في هذا البحث لأنه قد يرجح البعض الوقوف على {إلا الله} فلا يرى الخوض في المتشابه ولكنه يؤول في الصفات لأنه يرى أن الصفات ليست من المتشابه. ولكي لا يطول بنا الكلام سنختصر أقوال العلماء في تحديد هذه العلاقة بثلاثة أقوال:

القول الأول: إن نصوص الصفات الخبرية من المتشابه وهذا قول الجمهور فلا تكاد تجد كتابا في هذه الصفات إلا وفيه ربط واضح بين المبحثين (الصفات والمتشابه) فترى أهل التفويض ومجوّزيه في الغالب يستدلون بآية المتشابه. يقول الخطابي مثلاً في معرض شرحه لحديث النزول: (وهذا من العلم الذي أمرنا أن

[1] شرح حديث النزول: ٢١.

نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه وهو من جملة المتشابه)[٢] ويقول التفتازاني بعد ذكره نصوص الاستواء واليد والعين والضحك وغيرها: (يفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على {إلا الله} في قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله} أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للعطف في {إلا الله والراسخون في العلم}[١] ويقول الصابوني حاكياً مذهب السلف وأصحاب الحديث في الصفات: (ويكلون علمه إلى الله تعالى ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالى: {والراسخون في العلم يقولون آمنا به}[٢].

القول الثاني: إن موضوع المتشابه ليس له علاقة بالصفات. وممن مال إلى هذا إمام الحرمين الجويني -رحمه الله- حيث يقول: (والمعنى بقوله تعالى: {وأخر متشابهات} الآية، مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجال الساعة والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها. والمراد بقوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله} أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد ذلك قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله} والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة)[٣]. وما يعضد هذه القطيعة بين الصفات والمتشابهات ما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال: (المتشابهات فيما بلغنا: {ألم} و{ألمص} و{ألمر} و{ألر} وما روي عن الضحاك أنه قال:

---

[٢] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٥٤.

[١] شرح المقاصد: ٤/٥٠.

[٢] عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ١٠٧.

[٣] الإرشاد للجويني: ٤٢.

(المحكمات: ما لم ينسخ منه والمتشابهات: ما قد نسخ) وقد ذهب بعضهم إلى أنه القصص والأمثال[٤].

القول الثالث: ولم أجده إلا لابن تيمية -رحمه الله- وخلاصته: أن الصفات هي من المتشابه إن قصد معرفة كيفيتها. وهي ليست من المتشابه إن قصد معرفة معناها الظاهر. وقد مر معنا قوله: (فالذين قالوا: إنهم يعلمون تأويله مرادهم بذلك أنهم يعلمون تفسيره ومعناه ومن قال: إنهم لا يعرفون تأويله أرادوا به الكيفية الثابتة التي اختص الله بعلمها ولهذا كان السلف كربيعة ومالك بن أنس وغيرهما يقولون: الاستواء معلوم والكيف مجهول)[١].

تعقيب

والذي تطمئن إليه النفس بعد مطالعة أقوال هؤلاء الأئمة في هذه القضية نستطيع أن نلخصه في النقاط التالية:

١- لا يمكن الجزم بتحديد موضوع المتشابه لعدم وجود دليل نقلي واضح في ذلك وليس هو مما يدرك بالعقل.

٢- يمكن القول -مع عدم الجزم- إن المتشابه أمر اعتباري بحسب قصد المفسر إلا أن بعض النصوص لا مجال للزيغ وبعضها تحمل بطبيعة ألفاظها وتركيبها معاني متناقضة يستطيع ذوو الزيغ أن يمرقوا منها ابتغاء الفتنة. ولنقرب الأمر اكثر. هذا قوله تعالى: {وإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ} الزخرف/٤٤. آية واضحة فإذا جاء من في قلبه زيغ وقال: إن الإسلام خاص بالعرب أو بقريش والدليل على هذا قوله تعالى: {وإنه لذكر لك ولقومك} أو {وأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ} الشعراء/٢١٤. انقلبت هذه الآية في حقه

---

[٤] انظر هذه الأقوال ونحوها في الإتقان للسيوطي: ٣/٢. والبرهان للزركشي: ٨ . ومناهل العرفان: ٢٧٧.

[١] شرح حديث النزول: ٢١.

متشابهة وانطبق عليه قوله تعالى: {فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله} ولكن الآية عند عامة المسلمين ليست من المتشابه، ولا الذين يفسرونها بوجهها الصحيح هم من الذين في قلوبهم زيغ. ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يحدد لنا الرسول ﷺ المتشابهات لأنها لا يمكن أن تحدد، فهي تختلف باختلاف نية المفسر وقصده. ولهذا تجد الإمام أحمد يأتي على بعض النصوص الظاهرة فيضعها في قائمة المتشابه وإنما أتاها التشابه من أهل الزيغ، انظر مثلاً إلى قوله: (ووجد أي جهم- ثلاث آيات من المتشابه قوله {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} الشورى/١١ و{وهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وفِي الأَرْضِ} الأنعام/٣ و{لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} الأنعام/١٠٣. فبنى أصل كلامه على هذه الآيات وتأول القرآن على غير تأويله)[1]. فبأي دليل حكم الإمام أحمد على هذه الآيات الثلاث بأنها من المتشابه؟ ولو لم يخض جهم فيها أكان يخطر على بال أحد أن هذه من المتشابه؟ إذاً هي متشابه لأنه أريد منها أن تؤول على غير ما أراده الله.

٣- وعلى هذا فنصوص الصفات الخبرية تدخل في المتشابه باعتبار وتخرج منه باعتبار. فإذا أولت هذه النصوص تأويلا يتناقض مع محكمات الكتاب وقواعد الإسلام ومبادئه وأصوله كانت بهذا من المتشابه، كمن يريد أن يصل من خلالها إلى التشبيه أو الحلول والاتحاد ونحو هذا. وأما إن بحث في المقصود منها والحكمة من ورائها دون تحريف أو تشبيه ولا تكلف وتحذلق. فهي ليست من المتشابه في حقه. وإن تعددت الآراء وتباينت حيث لم يكن القصد ابتغاء الفتنه وابتغاء تأويله. وإنما الوصول إلى ما أراده الله يوم أنزل علينا هذه النصوص.

---

[1] الرد على الزنادقة والجهمية: ٦٦.

ثالثاً: الاختلاف في وجود المجاز في القرآن الكريم

يعرف المجاز بأنه: (اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي)[٢].

والمجاز -دون ريب- هو المتكأ الذي استندت إليه أكثر التأويلات في نصوص الصفات، ولذا فدراسة المجاز في القرآن أمر ضروري لفهم خلفية الصراع في نصوص الصفات. وقد انقسم أهل السنة إلى فريقين: نافٍ لوجود المجاز في القرآن ومثبت له. وسنعرض لهذين الرأيين مع أبرز أدلتهما ثم نعقب بما نراه مناسبا -إن شاء الله- وكل ذلك باختصار شديد وعبارة موجزه درءاً لداء الملل والتثاؤب.

---

[٢] جواهر البلاغة: أحمد الهاشمي /٢٩٠-٢٩١.

أ- معرض الآراء:

أولاً: الإثبات. أي إثبات وجود المجاز في القرآن الكريم والسنة المطهرة وهذا هو مذهب الجمهور. ومع أن المصطلحات اللغوية والبلاغية قد حدثت بعد مضي الصدر الأول من هذه الأمة إلا أننا نجد أن مصطلح المجاز قد عرف طريقه إلى الألسنة مبكراً. وممن صرح به الإمام أحمد والدارمي وابن قتيبة وغيرهم. يقول الإمام أحمد: (وأما قوله: {إني معكم} فهذا في مجاز اللغة)[1] وأما الدارمي فتراه يقول: (وقد يجوز للرجل أن يقول: بنيت داراً، أو قتلت رجلاً، أو ضربت غلاماً، أو وزنت لفلان مالاً، أو كتبت له كتاباً، وإن لم يتولَّ شيئاً من ذلك بيده بل أمر البناء ببنائه والكاتب بكتابته والقاتل بقتله والضارب بضربه والوازن بوزنه، فمثل هذا يجوز على المجاز الذي يعقله الناس بقلوبهم على مجاز كلام العرب)[2] فهذا إثباته في اللغة عنه وأما في القرآن فيقول في معرض رده على المريسي: (ونحن قد عرفنا بحمد الله من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال تنفون بها عن الله تعالى حقائق الصفات بعلل المجازات، غير أنا نقول: لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى يأتوا ببرهان أنه عني به الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى الإنصاف والعدل أقرب)[3] فهو هنا لم ينكر المجاز في نصوص الصفات، وإنما نوه بالقاعدة المعروفة: "لا يصار إلى المجاز إلا بدليل يمنع من إرادة الحقيقة". وأما ابن قتيبة فقد جعل المجاز مسلكاً لتأويل مختلف الحديث فتراه يقول مثلاً - وهو يؤول حديث: (فإن الشيطان يأكل بشماله)[4]: (أو يكون يأكل بشماله على المجاز يراد أن أكل الإنسان بشماله

---

[1] الرد على الزنادقة والجهمية: ٦٤.

[2] الرد على المريسي: ٣٨٧.

[3] المصدر السابق: ٥٥٣.

[4] رواه مسلم - مسلم بشرح النووي: ١٩١/١٣.

إرادة الشيطان له وتسويله. فيقال لمن أكل بشماله: هو يأكل أكل الشيطان لا يراد أن الشيطان يأكل)[1]. ثم نضج هذا الرأي على يد أبي عبيده في كتابه "مجاز القرآن" الذي ذكر فيه أغلب أنواع المجاز مع التمثيل عليها بآيات الكتاب. فتراه يقول مثلاً: (ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع قال: {يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً} غافر/٦٧ في موضع "أطفالا") ويمثل لعكس هذا بقوله تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ} آل عمران/١٧٣. ومن أمثلة المجاز التي ذكرها استخدام "فوق" بمعنى "دون" واستخدام "في" بمعنى "على" ومثل للأولى بقوله تعالى: {بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا} البقرة/٢٦. قال: معناه: فما دونها. ومثل للثانية بقوله تعالى: {لأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} طه/٧١. قال: معنله : على جذوع النخل)[2]. وأما الذين اشتهروا بالتأويل من الأشعرية والماتريدية ومن وافقهم فكلامهم في ذلك أكثر من أن يحصر.

الثاني: النفي. وقد نسبه الزركشي والسيوطي إلى الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية[3]. غير أني لم أجد من ينكره كابن القيم – رحمه الله– حتى سماه طاغوتاً فقال: (فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات وهو طاغوت المجاز). هذا الفصل الذي ضم فيه ابن القيم خمسين مطعناً في دعوى المجاز سنعرض لبعضها عند عرض الأدلة. ومما جاء في فصل ابن القيم هذا قوله: (هذا الطاغوت لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جُنّة يتترسون بها من سهام الراشقين ويصدوّن به عن

---

[1] تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٢٠٠.

[2] مجاز القرآن: ١/١٤.

[3] البرهان: ٢/٢٧٢. والإتقان: ٢/٣٦.

حقائق الوحي المبين)[٤] ثم قال : (إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً)[٥].

ب- معرض الأدلة

أدلة المثبتين : استدل المثبتون بأدلة من أهمها:

١- إن المجاز استخدمه العرب في كلامهم ومن قبل نزول القرآن وإن لم يسمّ مجازا. والقرآن أنزل بلغة العرب مفرداتها وأساليبها {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً} يوسف/٢. والقول بمنع أسلوب وتجويز آخر من غير دليل تحكم محض. يقول أبو عبيدة: (ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حذف ... الخ)[١].

٢- (إن المجاز أبلغ من الحقيقة)[٢] وفيه من الحسن والجمال ما ليس في الحقيقة و(لو سقط المجاز من القرآن لسقط شطر الحسن)[٣] ولهذا لا يقدر على المجاز وضروبه إلا ذوو اللسان والبلاغة من الشعراء والخطباء ونحوهم. بينما الحقيقة يستخدمها العالم والجاهل الصغير والكبير، فمجال التباري البلاغي في المجاز أوسع منه في الحقيقة. إن كل إنسان يستطيع أن يصف الشجاع بالشجاعة والجواد بالجود فيقول: زيد شجاع وعمرو جواد. ولكن ليس إنسان يستطيع أن يبحث عن ألفاظ أخرى يكون وقعها في الآذان أجمل ومعناها أكمل وأبلغ فيقول مثلاً: زيد أسد وعمرو بحر. وكل إنسان يستطيع أن يقول: مات زيد الشجاع أو عمرو الجواد. ولكن ليس

---

(٤) مختصر الصواعق المرسلة: ٢٤١.

(٥) المصدر السابق: ٢٤٣.

(١) مجاز القرآن: ١/١٨.

(٢) الإتقان للسيوطي: ٢/٣٦.

(٣) البرهان للزركشي: ٢٧٢.

كلهم يستطيع أن يقول: لقد دفنتم الشجاعة وواريتم الجود. وكل أحد يستطيع أن يقول: الليل طويل وممل. ولكن ليس كل أحد يقول:

وقلت له لما تمطى بصلبه ∴ وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ ∴ بصبح وما الإصباح منك بأمثل[٤]

فانظر كيف جعل امرؤ القيس لليل صلباً وأعجازاً، وكيف جعله يتمطى، كل هذا ليعبر عمّا أراد الأول من أنه طويل ممل ولكن أين ذاك من هذا؟

٣- إن كل ضروب المجاز وعلاقاته قد جاءت في القرآن، ولذلك فأهل البلاغة يستشهدون على كل ضرب منه بآية وهذا مشهور في كتبهم. انظر كيف يستشهدون للمجاز المرسل فيما كان علاقته اعتبار ما كان بقوله تعالى: {وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ} النساء/٢. أي الذين كانوا يتامى، واعتبار ما يكون بقوله تعالى: {إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا} يوسف/٣٦. أي عنبا يؤول إلى الخمر. و{وَلا يَلِدُوا إِلا فَاجِرًا كَفَّارًا} نوح/٢٧. أي سوف يكونون، لأن الطفل لا يولد فاجراً كفاراً. وفيما كانت علاقته الكلية والجزئية بقوله تعالى: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم} البقرة/١٩. والأصابع لا تدخل كلها في الآذان، فهذه علاقة كلية؛ أطلق الكل وأراد الجزء. وعكسها الجزئية مثل قوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} المجادلة/٣. وللمجاز العقلي انظر كيف يستشهدون بقوله تعالى: {فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ} البقرة/١٦، و{فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ} محمد/٢١، و{فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ} الحاقة/٢١. فإسناد الربح إلى التجارة والعزيمة إلى الأمر والرضا إلى العيشة ليس على حقيقته[١] وإنما الإنسان هو الذي يربح وهو الذي يعزم وهو الذي يرضى. وفي القرآن من هذه الأمثلة ما يستعصي عن الحصر ويتمرد على العد.

---

[٤] شرح المعلقات العشر: ٨٦.

[١] انظر جواهر البلاغة / ٢٩٣-٢٩٦. والبلاغة الواضحة / ١٠٨.

أدلة المانعين: لقد ذكرنا أن ابن القيم -رحمه الله- قد أتى بخمسين مطعناً على المجاز إلا أن المتطلع على طعونه تلك يجدها لا تقوم على قدم ولا تنهض على ساق. ومن أبرزها:

١- إن التفريق بين الحقيقة والمجاز قام على أساس الوضع فالمعنى الموضوع له اللفظ أولاً هو الحقيقة وغيره المجاز. (فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم)[1].

٢- إن (المجاز يعرف بصحة نفيه) فالذي يقول: فلان أسد. يصح أن يقول فلان ليس بأسد. وهذا ينبني عليه أمور لعل من أخطرها صحة نفي بعض الآيات إذا قلنا إنه مجاز. وهذا إبطال للنص وتكذيب له. ولذلك قيل: (المجاز أخو الكذب)[2].

٣- القائلون بالمجاز قالوا: إنه يعرف بالقرينة بخلاف الحقيقة فإن الذهن ينصرف إليها دون حاجة إلى قرينة. ومرادكم أن إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادي غير مشروط بالقرينة وإفادة المجاز لمعنه الإفرادي مشروط بالقرينة. فيقال لكم: اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينعق بها. فقولك: تراب. ماء. حجر. بمنزلة قولك: طق. غلق. ونحوها من الأصوات فلا يفيد اللفظ ويصير كلاما إلا إذا اقترن به ما يبين المراد ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازاً، وهذا لا نزاع فيه بين منكري المجاز ومثبتيه. فإن أردتم بالمجاز: احتياج اللفظ المفرد في إفادته المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً[3].

٤- (إن هاهنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق ... فإن كانت حقائقها ما يفهم من صفات المخلوقين وخصائصهم وذلك منتف في حق الله تعالى قطعاً لزم أن تكون

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: ٢٤٧.

(٢) الإتقان للسيوطي: ٢/٣٦.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: ٢٥٣.

مجازاً في حقه لا حقيقة فلا يوصف بشيء من صفات الكمال حقيقة، وتكون أسماؤه الحسنى كلها مجازات فتكون حقيقة للمخلوق مجازاً للخالق، وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلاً... وكفى أصحاب هذه المقالة بها كفراً. فهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز في شيء من أسماء الرب وأفعاله لزوماً لامحيص له عنه فإنه إنما فر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين ولا فرق بين صفة وصفة، وفعل وفعل فإما أن يقول: الجميع مجاز أو الجميع حقيقة)[1].

٥- (إن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه)[2].

تعقيب

الذي يتضح من معرض الأدلة أن المجاز موجود في اللغة وفي القرآن على الحقيقة وبالضرورة. ولولا ما جر إليه القول بالمجاز من تأويل أو تعطيل لما أنكره أحد. وأما الطعون التي وجهت إليه فهي أوهى من أن تنهض لنقض حقيقة كبيرة اسمها: المجاز. وسنوضح بطلانها على التفصيل الآتي:

نقض الدليل الأول: إن كل لفظ له معنى أصلي أولي يفهم مراده من غير تركيب ولا قرينة. وقواميس اللغة قائمه على هذا الأساس. فالأسد: حيوان مفترس. لا نزاع في هذا. وفهم هذا المعنى من هذا اللفظ دليل على أنه موضوع له. فإذا قلنا: زيد أسد. فإن مدلول الأسد على معناه الأول باق. وإنما السامع كأنه يسأل نفسه لماذا قيل عن زيد أنه أسد مع أنه ليس بأسد؟ فيجيب: لأن الأسد شجاع فالمقصود إذا صفة

(1) مختصر الصواعق المرسلة: ٢٦١،٢٦٢.

(2) البرهان للزركشي: ٢٧٢.

الأسد لا ذاته. وإرادة الصفة من ذكر الموصوف جاء تبعاً والأصل إرادة الموصوف عند ذكره لا مجرد صفته. من هنا علمنا أن الأسد أطلق على الحيوان المفترس بالأصالة والأولية. ثم أطلق على الشجاعة بالتبعية. فإذا أطلقنا الأسد على الحيوان المفترس كان هذا هو الأصل والأول وإن أطلقناه على زيد كان هو التبع، والدليل عليه: أننا لو لم نصف الأسد بالشجاعة ما ساغ لنا إطلاق الأسد على زيد. فلا يصح إذاً أن تكون لفظة الأسد قد وضعت لمعنيين: الحيوان المفترس. وزيد. ثم نتساءل أي المعنيين وضعت له أولا؟ وما الدليل عليه؟.

نقض الدليل الثاني: صحيح أن المجاز يعرف بصحة نفيه. ولكن النفي هنا مسلط على معناه الأول دون الثاني. ولو كان على الثاني لزم التناقض. فإننا لو قلنا: زيد أسد. أصبح المعنى بجلاء: أن زيداً شجاع ولكنه ليس حيواناً مفترساً. فأي ضير في هذا النفي؟ وحتى في القرآن الكريم. يقول الله عن أحد الكافرين: {ذق إنك أنت العزيز الكريم} الدخان/٤٩. فلو قال القائل: ليس هو عزيزاً ولا كريماً. كان قوله هذا حقاً، وكيف يكون عزيزا كريما من أدخل النار؟ ولكن هذا لا ينفي المعنى المجازي القائم على التهكم والاستهزاء به، أو باعتبار ما كان، أي: ذق يا من كان يقال لك في الدنيا: عزيز كريم. فإذا كان إثباته بمعنى وإنكاره بمعنى آخر أو باعتبار آخر فأي ضير فيه؟

نقض الدليل الثالث: وهو من أغرب الأدلة. إذ سوى فيه ابن القيم بين المفردات التي لها معنى مثل: تراب. ماء. حجر. والمفردات التي ليس لها معنى مثل: طق. غاق. وهذا معناه أن المفرد ليس له معنى حتى يدخل في جملة. وهذا الكلام غريب وخطير. غريب لأننا سنلغي على أساسه كل قواميس اللغة. وسيسقط الكلام المركب أيضا. لأننا لو ركبنا كلمتين ليس لهما معنى في جملة فسينتج جملة ليس لها معنى، كما لو ركّبنا طق وغاق في جملة فعجبي: هل تعطي الجملة معناها إلا بعد أن يفهم معنى مفرداتها؟ بل وهل نركب الكلمات إلا بعد معرفة معناها؟ إن التصديق

قائم على الربط بين التصورات. فنحن نتصور حقيقة النار وحقيقة الإحراق أولاً ثم نقول: النار محرقة ولو لم يفهم أي معنى لكلمة النار لما صح الإخبار عنها. فإذا أدخلت اللفظة في جملة ننظر: أبقيت على معناها المتبادر عند إفرادها فإن كان كذلك فهذا حقيقة، وإن كان العكس فهو مجاز. ودليل ابن القيم هذا خطير لأننا حينما نطلق كلمة (الله) أو (القرآن) هل صحيح أننا لا نفهم منها أي معنى؟

إن ابن القيم قد ذهب بعيداً في دليله هذا. حتى أني والله كنت أقرأ دليله هذا أكثر من مرة فأجده يؤكده أكثر فيقول: (فإن قلت: إنا إذا أطلقنا لفظة يد تبادر منها العضو المخصوص. قيل: لفظة (يد) بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئاً البتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه، ومع التقيد بما يدل على المراد لا يتبادر سواه فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم. كذلك لفظة أسد لا تفيد شيئا ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال: زيد أسد أو رأيت أسداً يصلي أو فلان افترسه الأسد فأكله أو الأسد ملك الوحوش علم المراد به من كلام المتكلم)[1].

نقض الدليل الرابع: أغلب الظن أن ابن القيم قد خلط في دليله هذا بين المجاز والمشكك. فإنا إذا قلنا: زيد عالم. وأبو حنيفة عالم. ورسول الله ﷺ عالم

فإن كلامنا في كل هذا على الحقيقة ولكن علم أبي حنيفة ليس كعلم رسول الله ﷺ وعلم زيد ليس كعلم أبي حنيفة وهذا ما يسمى: التشكيك بالأولوية: أي أبو حنيفة أولى بالعلم من زيد ورسو ل الله ﷺ أولى بالعلم من أبي حنيفة، وهكذا إذا قلنا: الله عالم. فهو عالم ولكنه أولى بالعلم من مخلوقاته. ولكن العلم هو العلم أي ضد الجهل ولم يستخدم العلم في واحدة من هذه الجمل بغير معناه الأصلي وهو ضد الجهل. ونحو هذا إذا قلنا: الورق أبيض. والحليب أبيض. مع اختلاف البياضين. ولا يلزم من ذلك أن يكون بياض الحليب حقيقة وبياض الورق مجازاً. وهكذا في صفات

---

[1] مختصر الصواعق المرسلة: ٢٥١.

الله تعالى فهو العالم القادر الرؤوف الرحيم. مع أن هذه الصفات قد يتصف بها البشر كما قال الله عن رسوله ﷺ: {بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ} التوبة/١٢٨. فهذه الصفات حقائق. وإن اختلفت من حيث الكمال والنقص.

نقض الدليل الخامس: لقد ذكرنا في الدليل الثاني من أدلة المثبتين ما ينقض هذا الدليل. فليراجع ليعلم أن مجال المجاز أدق وأصعب من مجال الحقيقة، فكل إنسان قادر على استعمال الحقائق ولكن لا يتفنن في استعمال المجازات إلا ذوو البلاغة والبيان وفي هذا يتنافس المتنافسون. فكيف تنعكس الصورة ليتصور أن استخدام المجاز دليل العجز والضعف!! ويجدر بنا هنا أن نتساءل : هل صحيح أن ابن القيم أو غيره ينكر وجود المجاز؟ أم أن إنكاره المجاز من المجاز؟ الأقرب الثاني. فابن القيم لا ينكر استعمال الألفاظ في المعاني التي يسميها الناس مجازاً. وإنما ينكر أو يكره اسم المجاز فقط انظر إلى قوله مثلاً: (وكأنني ببعض أصحاب القلوب الغلف يقولون: وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ: {اقطعوا عني لسانه}[1] لمن امتدحه. وقوله {إن خالدا سيف من سيوف الله}[2] وقوله عن حمزة: {إنه أسد الله وأسد رسوله}[3] ونحو ذلك على حقيقته؟! فيقال له: وما حقيقة ذلك عندك؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به والمفهوم منه وهو إسكات المادح عنه بالعطاء، فيقطع لسان مقاله. وكون خالد يقتل في المشركين كما يقتل السيف المسلول وكون حمزة مفترساً لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه كما أن الأسد إذا رأى الغير لم يدعه حتى يفترسه فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا في حقائقها)[4]. فابن

---

[1] انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٣٥٩/٤. وكشف الخفاء للعجلوني: ١٦١/١.

[2] أصله في البخاري: فتح الباري: ١٠٠/٧.

[3] انظر الإصابة في تمييز الصحابة: ٣٥٤/١.

[4] مختصر الصواعق المرسلة: ٢٨٤-٢٨٥.

القيم يصحح أن يطلق لفظ "قطع اللسان" على العطاء، ولفظ "السيف" و"الأسد" على الإنسان. فأي شيء بقي عن قول المجازيين؟ إننا نستطيع أن نعزو هذا الموقف المتشنج إلى ضراوة المعركة الدائرة حول الصفات، فأراد ابن القيم أن يغلق كل منافذ التأويل فأنكر المجاز إلا أن ردة الفعل هذه جعلته لا يتأنى ويمنح الموضوع قدراً واسعاً من الدراسة المتجردة. بل أغلب الظن أنه لم تتح له فرصة التفكير بعواقب هذا المنحى، ولذا جاء إنكاره للمجاز بعكس ما ابتغاه لأنه سيفتح باب التأويل على مصراعيه لا ليدخل منه أهل التأويل المنضبط فحسب بل ليهجم منه أهل الأهواء والباطنيون. فإذا كان ابن القيم يجوز إطلاق "الأسد" على الحيوان المفترس وعلى الإنسان الشجاع بمعنى أن اللفظ يحتمل هذين المعنيين بحقيقته وليس في أحدهما مجاز، الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة كما يحتاجها المجاز فإطلاق "الأسد" إذاً على الإنسان لا يحتاج إلى قرينة، فأيهما أوسع فتحاً لباب التأويل أن نقول: إن هذا اللفظ لا يصح إطلاقه على الإنسان إلا بقرينة أم نقول: لا فرق بين إطلاقه على الحيوان المفترس أو على الإنسان فكلا الإطلاقين حقيقة؟ إنه لا شك أن المجاز أضعف من الحقيقة بحيث لا يفهم إلا بقرينة. وأما الاشتراك[1] فمعانيه متساوية. فقولنا هذا اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز معناه أنه في الأول أقوى من الثاني، وإذا قلنا: إنه مشترك بين معنيين كانا بقوة واحدة.

بقي علي هنا أن أناقش شرطاً في استعمال المجاز ذكره مثبتو الصفات الخبرية وخلاصته أن استعمال اللفظ بمعناه المجازي في الشيء لا يصح إلا بعد أن يصح إطلاقه بمعناه الحقيقي فيه. فإذا قلنا: عندي لفلان يد بمعنى نعمة. فإن هذا لا يصح لو لم يكن لفلان يد على الحقيقة. ومعنى هذا أن الإنسان لم تنسب له اليد المجازية التي هي النعمة إلا بعد أن ثبتت له اليد الحقيقية، وأول من رأيته صرح بهذا الشرط

[1] الاشتراك: هو أن يكون اللفظ موضوعا أولا لعدة معان مثل العين تطلق على الباصرة والجارية وغيرهما. انظر رسائل العرفان، عبد الكريم المدرس: ١٩٩.

الدارمي حيث يقول: (فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين أو لم يكن قط ذا يدين أن كفره وعمله بما كسبت يداه. وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمري ومالي وبيده الطلاق والعتاق والأمر وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوي الأيدي)[٢].

وهذا المستحيل ليس بمستحيل فقد ورد في القرآن واللغة ما يؤكده فأما في القرآن فقد أضاف الله الجناح للذل، والقدم واللسان للصدق، والظهر للبحر، واليدين للرحمة والعذاب، والسكوت للغضب والاشتعال للشيب، وغير هذا كثير، وأما في اللغة فأكثر من أن يحصى انظر استشهاد ابن عباس وغيره على تأويل آية الساق بقول الشاعر:

وقامت الحرب بنا على ساق[١] وقول الآخر: شالت الحرب عن ساق[٢]

وقد تقدم بيت شاعر العرب واصفاً الليل:

وقلت له لما تمطى بصلبه ∴ وأردف أعجازاً وناء بكلكل

بل إن الدرامي نفسه اصطدم بقوله تعالى: {بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} سبأ/٤٦. و{فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا} البقرة/٦٦. و{مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} البقرة/٩٧. فتكلف قولاً بتحكّم محض فقال: (فيجوز أن يقال: بين يدي كذا هذا لما هو من ذوي الأيدي وممن ليس من ذوي الأيدي، ولا يجوز أن يقال بيده إلا لمن هو من ذوي الأيدي)[٣].

رابعاً: الاختلاف في حجية بعض الأدلة العقلية

إن هناك بعض القضايا العقلية - والتي قد تكون مدعومة بالنقل أيضا- قد حلت في المذهب التأويلي محل الثوابت أو المسلمات التي لا يمكن التشكيك

---

[٢] الرد على المريسي: ٣٨٦.

[١] تفسير الطبري: ٣٨/٢٩.

[٢] تفسير ابن كثير: ٤٠٨/٤.

[٣] الرد على المريسي: ٣٨٦.

فيها، في حين لا يسلم لها غيرهم ولا يمنحها هذه الأهمية. إن أولئك المؤولين قد تبنوا عن طريق التفكير العقلي الطويل بعض الأحكام التي تتصل بالمباحث الإلهية اتصالا مباشراً وحينما قامت هذه الأحكام في أذهانهم مقام الضرورات استساغوا تأويل أي نص يعارضها بل إن التأويل لم يأخذ طريقه ومنهجه المتكامل إلا بعد أن رسخت في الأذهان تلك الأحكام المسبقة في المباحث الإلهية. وبحث المؤولين في النصوص الخبرية وآراؤهم فيها لم تكن آراء متجردة لفهم النص وإنما كانت هذه الأحكام المسبقة هي المؤثر الأساسي على فهمهم للنص وتوجيههم له. وأما الذين لم تقم في أذهانهم هذه الأحكام المسبقة فإنهم سيدرسون النص على ما هو عليه ويقبلون بأي نتيجة يخرجون بها دون مراعاة لتلك الثوابت القائمة في أذهان المؤولين[1]. ولكن هل تجاهل هذه الثوابت ونزعها عند البحث هو الطريق الأمثل أم العكس. سندرس ذلك بإيجاز شديد ومن خلال الثوابت الآتية:

الأولى: أن الله يستحيل عليه التحيز في جهة ما.

لا يوجد دليل نقلي خاص لتقرير هذا الحكم أو نفيه. وإنما هو حكم عقلي ثبت بالنظر العقلي المجرد. وقد أدى ثبوت هذا الحكم عند المؤولين إلى تأويل كل نص يشعر ظاهره بأن الله متحيز في جهة ما. فنصوص العلو والاستواء ونصوص القرب والمعية وغيرها كلها يجب صرفها عن ظاهرها لا لقرينة لفظية في النص وإنما لهذه الضرورة العقلية. وحينما لم يجد المثبتون في عقولهم هذه الضرورة لم يلزمهم ذلك فدرسوا النص دراسة متجردة قد يقتربون في نتائجها من التأويل كما هو في نصوص المعية. وقد يذهبون بعيداً كما في نصوص الاستواء. أما أهل التفويض فقد أراحوا أنفسهم وأراحونا معهم من هذا العناء.

---

[1] ولهذا يقول ابن تيمية: (إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع في كل ما اخبر به والشرع لم يصدق العقل في كل ما اخبر به) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: ١/٧٧.

ولنأت الآن لدراسة هذا الحكم من خلال أدلة الفريقين والتعقيب عليها.

أ- أدلة القائلين بنفي الجهة عن الله:

١- "كل ما كان في جهة فإما أن يكون غير محتمل للقسمة وإما أن يكون محتملاً للقسمة. فإن لم يكن محتملا للقسمة مع أنه مشار إليه بحسب الحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، والخصوم وافقوا على أنه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة. وأما إن كان مشارا إليه مع احتماله للقسمة كان جسماً مركباً من الأجزاء والأبعاض".

٢- "كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس فإنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب فهو محدث ... وذلك لأن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده أزيد مما وجد أو انقص مما وجد جائزاً، وإذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا إلى مخصص ومقدر".

٣- "لو كان ذاته مختصاً بمكان وجهة لكان إما إن يصح عليه أن يخرج منها أو لا يصح فإن صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا ... وإن تعذر عليه الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص".

٤- الجهة التي فوق رأسنا هي بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض، فلو كان تعالى فوقا لنا لكان أسفل بالنسبة إلى سكان ذلك الجانب من الأرض، ولو كان فوقا لهم لكان أسفل بالنسبة إلينا، فثبت أنه لو كان في جهة لوجب أن يكون أسفل إلى بعض الجوانب ولما كان ذلك باطلاً ثبت أنه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة"[1].

---

[1] هذه الأدلة ذكرها الفخر الرازي في كتابه الأربعين في أصول الدين. انظر من ص ١٠٩-١١٣.

٥- وهـذا الدليـل ذكـره الغزالـي -رحمـه اللـه- وتوسـع فيـه. وخلاصتـه أن الجهات حادثة بحدوث الإنسان فالفوق جهة الرأس، والتحت أسفل القدمين، والأمـام جهة الوجه، والخلف للقفا. وهكذا فلا ميزة على جهة دون جهة إلا بالنسـبة للإنسـان، ولو افترضنا جسماً كرياً سابحاً في الهواء فليس له جهـة علـى الحقيقـة فالجـهات إذاً مخلوقة بخلق الإنسان أو الحيوان، وإثبات الجهة لله إثبات الحدوث له والتشبيه لـه بالمخلوق[٢].

٦- وهذا الدليل ذكره الصابوني وهذا نصه: (إن من كـان بجهـة مـن الشـيء لابد وأن يكون بينهما مسافة مقدرة يتصور أن تكون أزيد عن ذلك أو أنقص، فلابد من مخصص لذلك القدر مع مساواة غيره إياه في الجواز)[٣].

٧- وهذا الدليل ذكره إمام الحرمين فقال: (الدليل على فسـاد مـا انتحلـوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام وكل ما حاذى الأجسام لـم يخـل أن يكون مساوياً لأقدارها أو لأقدار بعضها أو يحاذيها منه بعضه، وكـل أصـل قـاد إلـى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسّها وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثا إذ سبيل الدليل على حـدث الجواهـر قبولـها للمماسة والمباينة)[١].

ب- أدلة القائلين بالجهة تصريحاً أو لزوماً:

كل الذين أثبتوا الفوقية على حقيقتها للـه تعـالى فـهم قـائلون بالجهـة صرحـوا بلفظ الجهة أم لم يصرحوا، لأنه لا معنى للفوقية إلا الجهة. يقول ابن تيميـة -رحمـه الله-: (ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه كما فيـه إثبـات العلـو

---

[٢] قواعد العقائد: ١٦٤.

[٣] البداية: ٤٧.

[١] الإرشاد: ٣٩-٤٠.

والاستواء والفوقية والعروج إليه ونحو ذلك، وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق. والخالق -سبحانه وتعالى- مباين للمخلوق. ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات. أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات)[٢].

وقد استدلوا على إثبات الجهة لله بأدلة كثيرة منها ظواهر النصوص كآيات الاستواء والعلو والفوقية والعروج إليه والصعود ونحوها وقد تكفل الفصل الأول من الباب الثاني ببيان ذلك. ومنها الأدلة العقلية وهذه أبرزها:

١- يقول الأمام أحمد بن حنبل -رحمه الله- في رده على الجهمية: (أليس الله كان ولا شيء فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه. وإن قال: خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفرا أيضاً حين زعم أنه دخل في مكان وحش قذر ردي، وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة)[١].

٢- وقد استدل ابن تيمية بدليل مطول وخلاصته: أن نفي الجهة عن الله يقود إلى العدم المحض أو التناقض. لأن العقل لا يتصور موجودا لا داخل العالم ولا منفصلاً عنه بل هذا علامة العدم. (بل مرادهم أنه ما فوق العرش شيء أصلاً ولا فوق السموات إلا عدم محض ليس هنالك إله يعبد ولا رب يدعى ويسأل ولا خالق خلق الخلائق). (لأنهم يريدون إثبات موجود وليس عندهم شيء فوق العالم فتعين أن

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٣/٤١-٤٢.

[١] الرد على الزنادقة والجهمية: ٩٦.

يكون هو العالم أو يكون فيه. ثم يريدون إثبات شيء غير المخلوق فيقولون: ليس هو في العالم كما ليس خارجاً عنه)[٢].

هذان الدليلان في إثبات مطلق الجهة ونذكر بعدُ دليلين لهم على تخصيص الجهة بالعلو.

٣- يقول الجويني الوالد: (ومن عرف هيئة العالم ومركزه من علم الهيئة وأنه ليس له إلا جهتا العلو والسفل ثم اعتقد بينونة خالقه عن العالم فمن لوازم البينونة أن يكون فوقه لأن جميع جهات العالم فوق وليس السفل إلا المركز)[٣].

٤- وغالبا ما يستدلون بنداء الفطرة يقول الدارمي: (حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك، إذا حزب الصبي شيء يرفع يديه إلى ربه يدعوه في السماء دون ما سواها فكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية)[٤] ويقول ابن تيمية: (وهذا التناقض في إثبات هذا الموجود الذي ليس بخارج عن العالم ولا هو العالم الذي ترده فطرهم وشهودهم وعقولهم غير ما في الفطرة من الإقرار بصانع فوق العالم فإن هذا إقرار الفطرة بالحق المعروف)[١]. ويروي ابن تيمية أن أبا جعفر الهمداني سأل أبا المعالي الجو يني: (يا أستاذ دعنا من ذكر العرش. أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا: ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه معنى يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ فصرخ أبو المعالي ووضع يده على رأسه وقال: حيرني الهمداني)[٢].

---

(٢) المجموع: ٤/٥٩-٦٠ وانظر منهاج السنة النبوية: ١/٢٦٣.

(٣) رسالة في إثبات الاستواء: ٨٠. وانظر نحو هذا لابن تيمية: ٦/٥٩٦-٥٩٧ من مجموع الفتاوى.

(٤) الرد على المريسي: ٣٨٣.

(١) مجموع الفتاوى: ٤/٩١.

(٢) مجموع الفتاوى: ٤/٦١.

تعقيب

الناظر في أدلة الفريقين هذه يرى رجحان أدلة الفريق الأول لأنه يصعب الطعن فيها منطقيا. أما أدلة الفريق الثاني فهي لا تقوم على أساس متين من المنطق. لأن الدليل الأول والثاني قائمان على أساس القياس على المشاهد، فنحن لا نستطيع أن نتصور جسماً ليس داخلاً وليس منفصلاً عنه أما إذا افترضنا وجود شيء ليس جسماً ولا عرضاً فلا تجري عليه هذه القسمة وبالتالي لا يقود إلى النتيجة التي ظنها ابن تيمية فسماها "العدم المحض" يقول الآمدي -رحمه الله-: (إنه إن أريد بالاتصال والانفصال قيام أحدهما بذات الآخر وامتناع القيام فلا محالة أن الباري والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار وهو مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ... وإن أريد بالاتصال ما يلازمه الاتحاد في الحيز والجهة وبالانفصال ما يلازمه الاختلاف فيهما ووقوع البصر والامتداد بينهما فذلك يلزم على الباري تعالى أن لو كان قابلاً للتحيز والجهة وإلا فإن لم يكن قابلاً فلا مانع من خلوه عنهما معاً فإن راموا إثبات الجهة بالانفصال والاتصال والخصم لا يسلم ذلك إلا فيما هو قابل للجهة أفضى ذلك إلى الدور ولا محيص عنه)[٣] فالتقسيم إذاً جاء بالاتصال أو الانفصال باعتبار المكان هذا في الموجودات المشاهدة فلا يقاس الله الخالق عليها. وهذا كقول القائل لو كان مجسماً: إن الباري إما أن يكون جوهراً وإما أن يكون عرضاً فلا ثالث لهما، والباري ليس بعرض فهو إذا جوهر. فهذا قياس على المخلوق. ولا ثالث لهما: هذا في المشاهد. والغيب لا يقاس عليه -والله أعلم-.

وأما الدليل الثالث. فلا يعتبر دليلا إلا بعد التسليم بالمباينة المكانية بين الله والعالم.

وأما الرابع: فهو ليس دليلاً عقلياً ولا نقلياً. ولكن هذا الشعور مع أنه لا تقوم به حجة على مخالف إلا أنه قوي. إذ في كثير من الأحيان يجد الإنسان نفسه وهو

---

[٣] غاية المرام: ١٩٩.

يدعو الله متجها إلى السماء مشددا بصره إليها دونما شعور. ولكن هـذا الشـعور مـع الإحساس به فإنه لا ينهض لوحده دليلاً على أخطر قضية في هذا الموضوع.

ومع رجحان الأدلة العقلية للفريق الأول فإن القلـب يبقـى فـي ريبـة حيـث أن الأدلة النقلية على إثبات العلو لله تعالى متوافرة مع عدم التصريح بالجهة. فالمخلص من هذا -والله وحده الهادي والموفق- إثبات هذه النصوص علـى مـا هـي عليـه ولا نزيد على النص شيئا فالله هو العلي وهو الأعلى وهو الذي على العرش اسـتوى، ولا نقول هل بذاته أم بقدرته، وترفع أكفنا إلى السماء داعين ونضع جباهنـا علـى الأرض ساجدين ولا نتوهم ولا نتخيل ولا نتكلف ما لم يرد به نص مع نفي تشـبيهه سبحانه بالأجسام أو الأعراض وكل قلوبنا تنادي: (آمنت بما جاء عن الله وبما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ)[1].

وبهذا نجمع الأدلة العقلية الراجحة التي مؤداها نفي التشبيه مع الأدلة النقلية. مع الاعتراف بالعجز التام عن الوصول إلى حقيقة الأمر على ما هو عليه -{يَعْلَـمُ مَـا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ومَا خَلْفَهُمْ ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إلا بِمَا شَاءَ} البقرة/٢٥٥.

---

[1] مجموع الفتاوى: ٤/٢. وقد ذكر أن هذا هو قول الإمام الشافعي -رحمه الله-.

الثانية : أن الله يستحيل عليه أن يكون جسما أو مركبا.

أ- تعريف الجسم:

اختلف المتكلمون في تعريف الجسم فعرفه أغلبهم بأنه: (المركب من جزأين فأكثر) وهو رأي إمام الحرمين والغزالي والرازي والصابوني والتفتازاني وغيرهم[1].

وتعريف الجسم بهذا التعريف مع الاعتقاد بأن الله ليس بجسم إذ الجسم مخلوق قاد إلى مسألتين هما أهم مسائل هذا البحث. الأولى: نفي الجهة والتحيز عن الله -وقد سبق الحديث عنها- لأن كل ما شغل حيزاً أو صحت الإشارة إليه فهو جسم بهذا التعريف. والثانية: نفي الأعضاء والجوارح والأبعاض لأن ما ائتلف من أبعاض فهو جسم لا محالة. ولهذا حاول ابن تيمية أن يوجه طعونه إلى التعريف فقال: (وقد ادعى طوائف من أهل الكلام النفلة أن الجسم في اللغة هو المؤلف المركب ... فالجسم في لغة العرب هو المؤلف المركب بدليل أنهم يقولون رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات ... فدل ذلك على أن قولهم: جسم يفيد: التأليف فهذا أصل قول هؤلاء النفلة) ثم رد عليهم: (فهذا لا يوجد في لغة العرب البتة، ولا يمكن أحد أن ينقل عنهم أنهم يسمون الهواء الذي بين السماء الأرض جسماً، ولا يسمون روح الإنسان جسماً، بل من المشهور أنهم يفرقون بين الجسم والروح ... فلا يسمون الأشياء القائمة بنفسها إذا كانت لطيفة كالهواء وروح الإنسان وإن كان لذلك مقدار يكون بعضه أكبر من بعضه لكن لا يسمى في اللغة ذلك جسماً، ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر هذا أجسم من هذا ... فلفظ الجسم عندهم يشبه لفظ الجسد)[2].

---

(1) التمهيد للباقلاني /١٩٤. الشامل للجويني /٤٠١. والأربعين للرازي /٤،٣. والاقتصاد في الاعتقاد /٢٤. وشرح النسفية للتفتازاني / ٤٨. والبداية للصابوني /٤٤.

(2) شرح حديث النزول /٦٤.

وطعن ابن تيمية هذا ومناقشته كذلك ليس وراءه نتيجة. فابن تيمية خاض في واد بعيد عن جوهر الخلاف فلم يصل إلى ما كان يهدف إليه. وذلك لما يأتي:

١- أن نفي الجسمية عن الله بهذا اللفظ لم يرد في النص حتى نبحث ونتناقش هل هذا مما يندرج تحت اسم الجسم أم لا. وإنما نفاه النفلة بالمعنى القائم في أذهانهم وهو: التركيب، فهم ينفون التركيب والتأليف في ذات الله ولما كان عندهم أن المؤلف يسمى جسماً قالوا: إن الله ليس بجسم. فحينما نفترض أننا نستطيع أن نقنعهم أنه ليس كل مركب جسماً ومثال ذلك الهواء نكون بذلك قد صححنا لهم خطأ لغوياً لا غير.

٢- أنهم نفوا عن الله الجسمية باعتبار أن الجسم أحد أقسام المخلوقات إذ المخلوق عند المتكلمين: جسم أو جوهر أو عرض[1]. والخالق لا يشبهه شيء من مخلوقاته. فالله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وكلام المتكلمين في هذا معروف. وهم يصرّون على نفي الجسمية لموضع الشبهة فيها، فإن افترضت أنك تستطيع إقناعهم بوجود جنس رابع كالهواء الذي رفض ابن تيمية تسميته بالجسم. فالنتيجة التي ستحصل عليها أنك نبهتهم إلى جنس رابع كان ينبغي أن يدرج تحت هذا الحكم.

٣- لو افترضنا صحة ما اختاره ابن تيمية -رحمه الله- من أن الجسم هو الكثيف كالجسد دون اللطيف كالهواء فهذا لا يحل عقدة المشكلة ولا يقرب منها، فإن النصوص التي أولت بموجب نفي التجسيم ظاهرها التجسيم الكثيف لا اللطيف فالوجه والعين واليد والقدم هي ليست كالهواء. ووالله فإني إلى هذه اللحظة لم أفهم لماذا خاض ابن تيمية هذا المخاض مع أنه ينكر التجسيم بصراحة كما سيأتي.

---

(١) يقول الباقلاني: (والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر). التمهيد: ١٧.

ب- موقف أهل السنة والجماعة من التجسيم:

يكاد يجمع أهل السنة والجماعة إلا من شذ على نفي التجسيم والتركيب والجوارح والأعضاء عن الله تعالى. حتى الذين يثبتون الصفات الخبرية. أما أهل التأويل فلا حاجة لذكر أقوالهم في هذا المجال فهم رجاله وفرسانه ولكن لننظر الآن في بعض أقوال من لم يعرف بالتأويل:

يقول أبو سعيد الدارمي -رحمه الله-: (وما رأينا أحداً يصفه بالأجزاء والأعضاء جل عن هذا الوصف وتعالى)[1] ويقول الإمام أحمد -رحمه الله-: (وكذلك الله تكلم كيف يشاء من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان)[2] ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (بل الرب موصوف بالصفات وليس جسماً مركبا لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة)[3]. ويقول أيضاً: (فالجسم في اللغة: البدن والله منزه عن ذلك)[4]. ويقول أيضاً: (وإن يده ليست جارحة فهذا حق)[5]. ويقول تلميذه ابن القيم -رحمه الله-: (وإن أردتم به -أي الجسم- المركب من المادة والصورة والمركب من الجواهر المفردة فهذا منفي عن الله قطعاً)[6].

إلا أن هذا الاتفاق لم يقد إلى موقف متفق عليه في النصوص التي ظاهرها ما اتفقوا على نفيه كاليد والوجه. بل منهم من يثبتها على حقيقتها وظاهرها مع أنه ينفي عن الله التركيب والأعضاء والجوارح كالدارمي وابن تيمية وتلميذه. فلماذا وجدت هذه المواقف المختلفة مع وجود ذلك الاتفاق؟ إن جوهر المشكلة هو أن نفي التجسيم لم يرد في النص وإنما هو حكم عقلي بينما اليد والوجه والعين ثابتة

---

(1) الرد على المريسي /٥٦٢.

(2) الرد على الجهمية /٨٩.

(3) شرح حديث النزول /٣٣.

(4) المصدر السابق /٩١. وانظر نحو هذا له في منهاج السنة النبوية: ٢٤٥/١.

(5) الرسالة المدنية لابن تيمية /١٣.

(6) مختصر الصواعق المرسلة /١١٢.

بالنص، فهل يغلب ظاهر النص على حكم العقل؟ أم العكس؟ هذه المشكلة هي الأم الشرعية للمذاهب الثلاثة وبما أن المفوضين قد أراحوا أنفسهم من هذه المباحث فسنسلط الضوء على المذهبين الآخرين:

المذهب الأول: تغليب مقتضى الدليل العقلي. انظر ما يقوله الآمدي: (ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهي بأسرها ظنية لا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية)[1] ويقول التفتازاني: (والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها)[2].

إن هذا التغليب للدليل العقلي في مقابلة الدليل النقلي من الطبيعي أن يقود إلى منهج تأويلي شامل لكل نص يعارض دليلاً عقلياً. ومن الطبيعي كذلك أن نجد هؤلاء يعمقون أثر الأدلة العقلية في النفي ويعضدونها بكل ما يؤكدها ويدعمها. انظر إلى قول الغزالي -رحمه الله-: (فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد لصنم فان كل جسم فهو مخلوق وعبادة المخلوق كفر. وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق وكان مخلوقا لأنه جسم فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف)[3] وانظر إلى الباقلاني -رحمه الله- كيف يأتي بالأدلة العقلية التي تعضد ذلك الحكم: (لو كان القديم سبحانه ذا أبعاض مجتمعة لوجب أن يكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات ولم يخل كل بعض منها أن يكون حياً عالماً قادراً أو غير حي ولا عالم ولا قادر فإن كان واحد منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرها وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإلـه المعبود المستوجب للشكر دون غيره وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم سبحانه دون جميعه

---

[1] غاية المرام / ٢٠٠.

[2] شرح المقاصد: ٤/ ٥٠.

[3] إلجام العوام / ٥٥.

وهذا كفر من قول الأمة كافة، وإن كانت سائر أبعاضه حية عالمة قادرة وجب جواز تفرد كل شيء منها فعل غير فعل صاحبه وأن يكون كل واحد منها إله)[٤].

المذهب الثاني: تغليب ظاهر النقل. انظر ما يقوله ابن تيمية مع نفيه الجسمية عن الله: (والمقصود هنا أن ما جاء به الرسول ﷺ لا يدفع بالألفاظ المجملة كلفظ التجسيم وغيره مما يتضمن معنى باطلا)[٥] ويقول ابن القيم: (إن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً ... ثم أنشد:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه ∴ على عرشه إني إذاً لمجسم[١]

فمن هذا التغليب إذاً تولد منهجهم الإثباتي لظواهر النصوص. ولكن هؤلاء سيواجهون مشكلة أكثر تعقيداً من مشكلة المؤولين لأن النص قد يقبل التأويل ولو بتكلف ولكن الحكم العقلي لا يقبل التأويل فكيف سيتصرفون معه وقد أثبتوا ما يعارضه؟ من هذه الزاوية الضيقة الحرجة انبثقت محاولة ابن تيمية رحمه الله- المعروفة والتي خلاصتها: أن إثبات الوجه واليدين والقدم لله تعالى على حقيقتها وظاهرها لا يلزم منه التجسيم!! بل ذهب أبعد من هذا ليدفع المؤولين إلى الزاوية الضيقة فادعى أن دلالة اليد على التجسيم كدلالة العلم والقدرة فإذا نفينا اليد لأنها تفيد التجسيم وجب أن ننفي العلم والقدرة. انظر إلى قوله: (إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء أو

---

(٤) التمهيد /١٩٢-١٩٣.

(٥) شرح حديث النزول /٧٢.

(١) مختصر الصواعق المرسلة /١١٢. وقد ذهب ابن القيم أبعد من هذا فقال:

فتحملوا عنا الشهادة واشهدوا ... في كل مجتمع وكل مكان

إنا مجسمة بفضل الله ولـ ... ـيشهد بذلك معكم الثقلان

نونية ابن القيم: ١١٠.

بالوجه واليد ونحو ذلك إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم ولأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم. قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحية والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام وهذا هكذا فإذا كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن كان أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين)[٢]

إن كلام ابن تيمة هذا في غاية الغرابة. كيف يجعل دلالة اليد على الجسمية كدلالة القدرة مع أن اليد لا تدل على الجسمية فحسب بل هي جسم -هذا بوضعها اللغوي- وأما القدرة فهي معنى قد يتصف به الجسم وقد يتصف به غيره. العقل يجوز هذا ولكنا لم نشاهد إلا الأجسام وعدم مشاهدتنا للشيء لا يعني أنه غير موجود -لا سيما وأن ابن تيمية لا يعتبر الروح جسماً ولا الهواء- وهذا يمكن أن يوصف بالقدرة ... ولندع الإمام الماتريدي -رحمه الله- يبين لنا هذا: (إن معنى الفاعل والعالم ونحو ذلك من الأسماء معروف في العرف واللغة وليس هذا المعنى من أدلة الحدوث فجاز وصف الله بها مع وجوب القول بنفي المشابهة فإن قيل: إن تسميته تعالى "فاعلاً"، "عالماً"، "قادراً" توحي بجسميته تعالى لأنه ما من أحد سمي بها في الشاهد إلا وهو جسم، -أجاب الماتريدي- بأنه لا تلازم بين هذه الأسماء وبين الجسمية لأنه لم يسم أحد في الشاهد بذلك لكونه جسما إذ أننا نجد أجساماً لا تسمى بأحد هذه الأسماء)[١].

تعقيب

إن الذي يريد أن يخرج بنتيجة ترجيحية لا بد أن تقوده خطاه إلى تغليب أحد الدليلين، إما العقل وإما ظاهر النقل لأنهما متعارضان في هذه المسألة تعارضاً تاماً لا

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٣ /٨١.

[١] عقيدة الإسلام والماتريدي: ٣٣٣.

يمكن الجمع بينهما بحال فكان الواجب يقضي بتفحص أي ثغرة في أحد الدليلين لإيجاد مخرج من هذا التعارض. وعند التفحص الدقيق وجدت ثغرة في الأدلة النقلية تتمثل في ظنية دلالتها في هذه المسألة بالذات وبالمؤشرات الآتية:

١- إن كل الأدلة النقلية التي ظاهرها التركيب لم يكن ظاهرها هو المقصود من النص أبدا. ولا في جزئية واحدة ۰ وإنما جميع النصوص الواردة فيها سيقت لمعان لا علاقة لها بالصفات، انظر مثلا كل النصوص التي وردت فيها لفظة "العين" مضافة إليه تعالى وهي أربعة نصوص في القرآن، ولم أجد في السنة شيئا فيها. وهذه هي نصوص القرآن: {واصنع الفلك بأعيننا} و{تجري بأعيننا} و{فإنك بأعيننا} و{ولتصنع على عيني} فظاهر الآيات إضافتها إلى الله. ولكن لم يسق النص أبدا لتقرير هذه الإضافة. وهكذا في: اليد انظر: {بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء} و{لما خلقت بيدي} و{مما عملت أيدينا أنعاماً} و{والسماء بنيناها بأيد} و{يد الله فوق أيديهم}[1] ليس في هذه الآيات آية واحدة جاءت لتقرر إضافة اليدين لله تعالى وإنما سيق الكلام لبيان سعة إنفاق الله وكرمه وقدرته في خلق آدم -عليه السلام- والأنعام والسماء وهكذا. والفرق في الاستدلال والترجيح بين ما سبق له النص أصالة وغيره معروف في أصول الفقه.

٢- إن غاية ما يفيده ظاهر هذه النصوص إضافة هذه الأبعاض إلى الله تعالى وهنا نسأل: هل كل إضافة تعني الصفة؟ لقد أضاف الله إلى نفسه كثيراً من مخلوقاته "بيت الله"، "رسول الله"، "خلق الله" بل لقد وصف عيسى عليه السلام- بأنه "روح الله" وقال الله فيه: {والَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا} الأنبياء/٩١. بل ووصف آدم بذلك أيضاً حيث قال: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ونَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} الحجر/٢٦. فإضافة الروح إليه تعالى لا تختلف عن إضافة اليد أو الإصبع. ولما اتفق على صحة تأويل الروح هنا بأنها ليست صفة لله وإنما هي مخلوقة لله

---

[1] انظر تخريج هذه النصوص، وما قيل فيها في الفصل الثاني من الباب الثاني: ص ٢٢١.

وأضافها الله إلى نفسه تشريفا وتكريما كما أضاف البيت والناقة فما المانع من أن تكون هذه كهذه؟

٣- إن هناك سؤالاً ينقدح في الذهن فور التسليم بظواهر هذه النصوص وهو إذا كان الله سبحانه قد أراد أن يخبرنا فعلاً بأن له عيناً ويداً وقدماً. وأن العين يرى بها كما يقول أهل الإثبات- واليد يقبض ويبسط بها، والقدم يضعها على جهنم. لو افترضنا صحة هذا فما الحكمة منه؟ فنحن آمنا بأن الله يبصر ويقبض ويبسط لأن الله هو البصير القابض الباسط. ومن غير الحاجة إلى الإيمان بالعين واليد. وإذا كانت هناك حكمة فلماذا لم يخبرنا الله سبحانه بما يناسب صفة السمع عنده. والسمع قرين البصر {وهو السميع البصير} فحينما أخبرنا الله على قولهم- أنه يرى بعين فكانت الحكمة تقضي أنه سيخبرنا بأنه يسمع بكذا. والتفريق بين المتماثلين ليس من الحكمة. ولذلك فإننا لو جمعنا هذه الإضافة وبالطريقة التي يريدها المثبتون فإننا سنصل إلى نتيجة مشوهة ناقصة. من هنا إذاً ومن خلال النصوص نفسها وجد المؤولون طريقهم إلى التأويل. بل لهذا أيضا كثرت التأويلات لهذه النصوص أكثر من غيرها عند السلف والخلف عند من عرف بالتأويل ومن لم يعرف.

بينما إذا نظرنا إلى الدليل العقلي ومع أنه قائم على قضايا منطقية لا يمكن اختراقها نجده في هذه المسألة بالذات قد اكتسب قيمة إضافية متمثلة بما يلي:

١- إن الدليل العقلي من حيث هو لا يقبل التأويل. فمتى ثبتت صحته في العقل فلا مجال لصرفه بخلاف الدليل النقلي الذي إن ثبتت صحته فإنه قد يحتمل وجوها.

٢- اتفاق العلماء عليه إذ كلهم ينفي عن الله التجسيم ويتبرأ منه حتى القائلين بظواهر هذه النصوص.

ولهذا يمكن القول إن الأخذ بالدليل العقلي في هذه المسألة لا يمكن المفر منه فالله لا يمكن أن يكون جسما ولا مركبا من أعضاء أو جوارح. وأما النصوص فبما

أنها سيقت لمعان أخرى ليست هي هذه الظواهر فينبغي فهم النصوص من خلال ما سيق لأجله النص فنقول مثلا في قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء} إن الله سبحانه أراد أن يخبرنا بسعة جوده وفضله ويرد على اليهود الذين اتهموه بالبخل فقالوا: {يد الله مغلولة}. {غلت أيديهم}. ثم نكف عن الخوض في مسائل لم يسق لها نص فلا نقول: هل لله يد أم لا؟ وهل هذه اليد حقيقية أم مجازية؟ فهذا تكلف لم نؤمر به وليس وراءه إلا المزيد من الجدل الفارغ وبالتالي المزيد من التفرق والتشتت والله الهادي-.

الثالثة: أن الله يستحيل عليه التغير

وهذه من الثوابت المهمة التي أقيم عليها المنهج التأويلي وأنتجت شرخاً واسعاً بين المؤولين والمثبتين. إذ أن الكثير من نصوص الصفات الخبرية يفيد ظاهره أن الذات الإلهية ذات متغيرة. متغيرة الأحوال كالحب والبغض والرضا والغضب، أو متغيرة المكان كالنزول والمجيء. فالذي قامت في ذهنه هذه القضية العقلية لم يجد بدأ من تأويل هذه الألفاظ. ومن لم يسلّم بها اندفع في تقرير هذه الظواهر. فإلى أقوال المذهبين وأبرز أدلتهم.

المذهب الأول: وهو الذي عليه عامة المؤولين ومن وافقهم أن الله يستحيل عليه التغير من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان. يقول الإسفرائيني -رحمه الله-: (وأن تعلم أن الحركة والسكون والذهاب والمجيء والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال. كلها لا تجوز عليه تعالى)[1]. ويقول التفتازاني -رحمه الله-: (إنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالخواص الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة واللون والطعم

---

[1] التبصير في الدين /١٦٠. وانظر دفع شبه التشبيه: ١٩٤-١٩٦.

والرائحة واللذة والألم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك)[٢]. ويقول ابن حزم –رحمه الله–: (والباري تعالى ليس متحركاً ولا ساكناً)[٣].

أما أبرز الأدلة التي اعتمدوا عليها فهي :

١- إن التغير دليل الحدوث إذ كل متغير حادث. وأصل دليلهم هذا قائم على أساس أنهم ما أثبتوا حدث العالم إلا بتغيره، اسمع إلى الإسفرائيني ماذا يقول: (والدليل على حدوثها أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. وحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى فأما الحالة التي حدثت فحدوثها معلوم بالضرورة والمشاهدة ... وأما الحالة التي بطلت: لو كانت قديمة لم تبطل فبطلانها يدل على حدوثها لأن القديم لا يبطل)[٤]. ففي معركة الإسلاميين مع القائلين بقدم العالم تمخض هذا الدليل فكيف يتصور بعد أنهم سيجوزون التغير على الباري سبحانه– يقول الغزالي –رحمه الله–: (إن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لأنه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)[١]. ويقول الإسفرائيني: (إن كل ما دل على حدوث شيء من الحد والنهاية والمكان والجهة والسكون والحركة فهو مستحيل عليه سبحانه وتعالى لأن ما لا يكون محدَثاً لا يجوز عليه ما هو دليل الحدوث)[٢].

٢- إن التغير صفة نقص والنقص عليه سبحانه محال. يقول الآمدي –رحمه الله– في ذلك: (فالرأي الحق والسبيل الصدق والأقرب إلى التحقيق أن يقال: لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها إما أن توجب له نقصاً أو كمالاً أو لا نقص ولا كمال. لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان فإن وجود الشيء

---

(٢) شرح المقاصد: ٥٢/٤.

(٣) الفصل في الملل و الأهواء والنحل: ٦٢/١.

(٤) التبصير في الدين /١٥٣.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد /٢٣.

(٢) التبصير في الدين /١٦١.

بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه ... فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه لضرورة كون العدم مشروفا بالنسبة إلى مقابله من الوجود والوجود أشرف منه ... ولا جائز أن يقال: إنها موجبة لكماله وإلا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون الباري ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال في حال عدمها فبقي أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها وبالنسبة لما لم يتصف بها من الموجودات. ومحال أن يكون الخالق مشروفاً أو ناقصاً بالنسبة إلى المخلوق ولو من جهة ما)[3]. ويقول الرازي -رحمه الله-: (إن كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالياً من صفة الكمالِ والخالي من صفة الكمال ناقص فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال)[4].

٣- واستدلوا بالنقل أيضاً بقوله تعالى على لسان إبراهيم -عليه السلام-: {لا أُحِبُّ الآفِلِينَ } الأنعام/٧٦. يقول الرازي: (قول الخليل -عليه السلام-: {لا أُحِبُّ الآفِلِينَ} والأفول عبارة عن التغير وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلها أصلاً)[1]. ويقول الإسفرائيني: (إن ما كان محلا للحوادث لم يخل منها وإذا لم يخل منها كان محدَثاً مثلها ولهذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام: {لا أحب الآفلين} بيّن به أن من حل به من المعاني ما يغيره من حال إلى حال كان محدثاً لا يصح أن يكون إلها)[2]. ويقول ابن الزبير الغرناطي -رحمه الله-: (ثم قال عليه السلام على جهة الفرض لإقامة الحجة على قومه: {هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين} ثم قال ذلك في الشمس

---

[3] غاية المرام /١٩٢.

[4] الأربعين في أصول الدين /١٢٠.

[1] الأربعين في أصول الدين /١٢١.

[2] التبصير /١٦١.

والقمر مستدلا بتغيرها وتقلبها في الطلوع والغروب على أنها حادثة مربوبة مسخرة طائعة لموجدها المنزه عن سمات التغير والحدوث)[٣].

المذهب الثاني: وهو رأي الدارمي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهم أن الله لا يستحيل عليه ذلك بل هو متصف به. وقد يقرون بلفظ الحركة وينسبونها لله وقد يتوقفون إلا أن لازم كلامهم ظاهر في إثبات التغير والحركة لله. يقول الدارمي: (لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء وينزل ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك كل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة)[٤]. وهذا إثبات لا يخلو من التشبيه. غير أن من جاء بعد الدارمي من المثبتين تحاشوا ذلك التشبيه بل قد لا يصرحون بلفظ "الحركة" ولكنهم يسوقون الذهن إلى إثباتها سوقا. انظر مثلا ابن تيمية -رحمه الله- حيث يقول: (والأصل الثاني نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته لا لازم ولا متعد لا نزول ولا مجيء ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماتة ولا غير ذلك فلهذا هكذا فسّروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به)[١]. وانظر إليه مرة أخرى كيف يرد على المذهب الأول فيقول: (ويقول كثير منهم: إن هذه طريقة إبراهيم الخليل -عليه السلام- المذكورة في قوله: {لا أحب الآفلين} قالوا: فإن إبراهيم استدل بالأفول وهو الحركة والانتقال على أن المتحرك لا يكون إلها. قالوا: ولهذا يجب تأويل ما ورد عن الرسول ﷺ مخالفا لذلك من وصف الرب بالإتيان والمجيء والنزول وغير ذلك - ثم قال: ولأجل هذه الطريقة أنكرت الجهمية والمعتزلة الصفات والرؤية وقالوا: القرآن

---

[٣] ملاك التأويل: ١٥٧/١.

[٤] الرد على المريسي /٣٧٩.

[١] شرح حديث النزول /٤٦.

مخلوق - ثم قال: وقد ذكر الإمام أحمد في رده على الجهمية مما عابه عليهم أنهم يقولون: إن الله لا يتكلم ولا يتحرك)[٢]. ويقول ابن تيمية في موضع آخر: (وذكر عثمان بن سعيد الدارمي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه على بشر المريسي ونصره على أنه قول أهل السنة والحديث، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني لما ذكر مذهب أهل السنة والأثر من أهل السنة والحديث قاطبة وذكر ممن لقي منهم على ذلك أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وهو قول أبي عبد الله بن حامد وغيره. وكثير من أهل السنة يقول: المعنى صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به كما ذكر ذلك أبو عمرو بن عبد البر وغيره)[٣]. فهنا نستطيع الجزم أن ابن تيمية يثبت الحركة والانتقال لله وإن لم ينسبها لنفسه صراحة.

ولننظر الآن كيف تعاملوا مع الأدلة التي ساقها أصحاب المذهب الأول: لا ريب أن هؤلاء قد تعاملوا مع الدليلين الأولين على أنهما من القياس العقلي المحض الذي لا يصمد أمام الظواهر النقلية وهذا شأنهم في تغليب النقل على العقل. أما ردهم على الاستدلال الثالث، فلا يخلو من ضعف حيث أنهم رفضوا أن يكون معنى الأفول هو الانتقال والحركة وهذا خلاصة ردهم. انظر إلى قول الدارمي: (ومن قال من خلق الله: إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة. إن الله لا يأفل في شيء خلق سواه إذا نزل أو ارتفع كما يأفل الشمس والقمر والكواكب بل هو العالي على كل شيء المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه)[١]. ويقول ابن تيمية: (وإبراهيم عليه السلام لم يقل: {لا أحب الآفلين} لما رأى الكوكب يتحرك والقمر والشمس بل إنما قال ذلك

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٥/٥٤٢-٥٤٤.

[٣] شرح حديث النزول: ١٨٣.

[١] الرد على المريسي: ٤١٣.

حين غاب واحتجب)[٢]. ورحم الله ابن تيمية أما كان يعلم أن لا غياب حقيقي للكواكب والنجوم وإنما هو السير المتواصل: {وكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} يس/٤٠.

تعقيب

لا ريب أن لفظ الانتقال والحركة لم يرد إثباته في النص بل ورد خلافه: {لا أحب الآفلين} مع الأدلة العقلية القوية على استحالة ذلك على الباري سبحانه فإذا ينبغي الجزم بنفي ذلك عن الله دون تردد. وأما ظواهر النصوص المخالفة لهذا الأصل فيتم البحث فيها عن المقصود من سياقها وتفويض الباقي إلى الله تعالى. فمثلاً الأحاديث الواردة في نزول الله في الثلث الأخير من الليل. لماذا يخبرنا رسول الله ﷺ بذلك؟ لنكثر من الاستغفار: {والمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ} آل عمران/١٧. إذاً هذا هو المقصود فلنجتهد فيه ونفوض الباقي إلى الباقي جل في علاه.

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٥/٥٤٨.

الباب الثاني

دراسة تفصيلية للنصوص الواردة
في الصفات الخبرية ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول:

النصوص التي ظاهرها تحيز الله سبحانه
في جهة أو مكان ما.

الفصل الثاني:

النصوص التي ظاهرها التجسيم والتركيب.

الفصل الثالث:

النصوص التي ظاهرها التغيـــر
والنقص والتشبيه.

لقد جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة نصوص كثيرة يوهم ظاهرها تحيز الله في مكان ما أو جهة ما. إلا أن الكثير من تلك النصوص قد اتفق أهل السنة والجماعة على تأويلها وصرفها عن ظاهرها -كما سنرى- من مثل قوله تعالى: {وهو الله في السموات والأرض} وقوله: {ونحن أقرب إليه منكم} و{وهو معكم أينما كنتم} ونحو ذلك. إلا أن دواعي تأويل هذه النصوص مختلفة عندهم فالذين أحالوا على الله الجهة والتحيز أولوها لأنها تتعارض مع هذا الأصل عندهم. والذين أجازوا التحيز والجهة على الله بالتصريح أو باللازم أولوها لأنها تتعارض مع أصل آخر عندهم وهو إثبات صفة العلو لله تعالى. فهم متفقون من حيث التأويل في تلك النصوص مختلفون من حيث المبدأ. أما النصوص التي كثر النزاع فيها بينهم من حيث التأويل وعدمه فهي النصوص التي يفيد ظاهرها إثبات العلو المكاني لله تعالى. وسنبدأ بهذه النصوص لخطورتها ثم نثني بالنصوص الأخرى:

أولاً: النصوص التي يفيد ظاهرها إثبات العلو المكاني لله تعالى:

لكثرة النصوص الواردة في نسبة هذه الجهة إلى الله تعالى فقد كثر النزاع في تفسيرها بين أهل السنة والجماعة، حتى يكاد البلحث أن يجزم أنها أخطر مسألة على الإطلاق من مسائل الصفات الخبرية المختلف فيها. حتى تقاذف فيها المتنازعون التضليل والتكفير. والمطلع على مواضع هذه المسألة في كتبهم لا تخفى عليه هذه الحقيقة[1]. ولذلك أحببت أن أفصل القول فيها بعض التفصيل وأقسم النصوص الواردة فيها بحسب ألفاظها وكما يأتي:

١- النصوص الواردة بلفظ العلو نحو:

أ- قوله تعالى: {وهُوَ العَلِيُّ العَظِيمُ} البقرة/٢٥٥.

ب- قوله تعالى: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعْلَى} الأعلى/١.

---

[1] يقول مثلا ابن خزيمة: (من لم يقل بأن الله عز وجل على عرشه فوق سبع سماواته فهو كافر بربه حلال الدم يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه وألقي على بعض المزابل حتى لا يتأذى المسلمون ولا المعاهدون بنتن رائحة جيفته وكان ماله فيئا) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني /١١١.

٢- النصوص الواردة بلفظ الفوقية نحو:

أ- قوله تعالى: {وهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} الأنعام/١٨.

ب- قوله تعالى: { يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ} النحل/٥٠.

٣- النصوص الواردة بلفظ الاستواء نحو:

أ- قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ} البقرة/٢٩.

ب- قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى} طه/٥.

٤- النصوص الواردة بلفظ الصعود والرفع والعروج نحو:

أ- قوله تعالى: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ والْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} فاطر/١٠.

ب- قوله تعالى: {بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ} النساء/١٥٨.

جـ- قوله تعالى: {تَعْرُجُ المَلائِكَةُ والرُّوحُ إِلَيْهِ} المعارج/٤.

هذا بالإضافة إلى كثير من الأحاديث الواردة بهذه الألفاظ أو ببعضها. وكلها تشير إلى إثبات العلو لله تعالى. فكيف فسرها أهل السنة والجماعة؟

لقد تجلى في هذه النصوص أكثر من غيرها الاتجاهات الثلاثة لأهل السنة والجماعة (التفويض والإثبات والتأويل) وكما سنرى:

١- التفويض: وهو كما ذكرنا في الباب الأول: عدم التعرض لهذه النصوص ولا لتفسيرها. يقول ابن تيمية -رحمه الله- وهو يحكي موقف بعض العلماء من الاستواء: (وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات)[1] ومن الذين وقفوا هذا الموقف منصور بن عمار -رحمه الله- حيث كتب إليه بشر المريسي يسأله عن الاستواء فكتب إليه: (استواؤه غير محدود والجواب فيه تكليف، ومسألتك عن ذلك بدعة، والإيمان بجملة ذلك واجب، قال الله تعالى: {فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما

---

[1] مجموع الفتاوى: ٥/١١٧.

تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله}[1]. ونحو هذا مروي عن مالك بن أنس -رحمه الله- حيث ورد عنه أنه أجاب سائلا سأله عن الاستواء فقال: (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهو مروي عن ربيعة الرأي وذكره بعضهم على أنه جواب أم سلمة رضي الله عنها[2]. ولا مانع من أن يكونوا كلهم قد أجابوا بجواب واحد. ونسب ابن كثير هذا الموقف إلى السلف الصالح من غير استثناء حيث يقول: (وأما قوله تعالى: {ثم استوى على العرش} فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع بسطها. وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديما وحديثا، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه)[3] ويعضد هذا قول البيهقي في قوله تعالى: {يخافون ربهم من فوقهم} و{الرحمن على العرش استوى} يقول: (وحكينا عن المتقدمين من أصحابنا ترك الكلام في أمثال ذلك. هذا مع اعتقادهم نفي الحد والتشبيه والتمثيل عن الله سبحانه وتعالى)[4]. وينقل الذهبي عن وكيع أنه قال: (كان إسماعيل ابن أبي خالد والثوري ومسعر يروون هذه الأحاديث لا يفسرون منها شيئا)[5] وينقل الذهبي أيضا عن الوليد بن مسلم أنه قال: (سألت الأوزاعي ومالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات. فكلهم قالوا لي: أمروها كما جاءت بلا تفسير)[1] وينقل عن ابن سريج أنه قال: (حرام على

---

(1) مختصر العلو /١٦١.

(2) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني /١١٠. والأسماء والصفات للبيهقي /٤٠٨،٤٠٩. ومختصر العلو /١٣٢.

(3) تفسير ابن كثير: ٢/٢١١.

(4) الأسماء والصفات /٤٢٦.

(5) مختصر العلو /١٥٠.

(1) مختصر العلو /١٤٢.

العقول أن تمثل الله، وعلى الأوهام أن تحده ... وقد صح عن جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآي والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ يجب على المسلمين الإيمان بكل واحد منها كما ورد، وأن السؤال عن معانيها بدعة، والجواب كفر وزندقة، مثل قوله تعالى: {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام} وقوله: {الرحمن على العرش استوى} و{وجاء ربك والملك صفاً صفاً} ونظائرها مما نطق به القرآن كالفوقية ... ولا نحملها على تشبيه المشبهين ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر الظاهر والآية لظاهر تنزيلها)[٢]. وينقل أبو سعيد الدارمي عن محمد بن الحنفية -رحمهما الله- أنه قال: (إن قوما ممن كانوا قبلكم أوتوا علما كانوا يكيفون فيه فسألوا عما فوق السماء وما تحت الأرض فتاهوا)[٣].

٢- إثبات العلو صفة لله تعالى على الحقيقة مع نفي التشبيه.

وقد ذهب إلى هذا فريق كبير من أهل السنة والجماعة حتى أفردت في إثبات هذه الصفة التواليف مثل كتاب "العلو للعلي الغفار" للحافظ الذهبي و"رسالة في إثبات الاستواء والفوقية" للشيخ أبي محمد الجويني والد إمام الحرمين. وما كتبه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في هذه الصفة يستعصي على الحصر. ويبدو أن هذا هو مذهب أغلب الحنابلة وأصحاب الحديث بالإضافة إلى جمهور كبير من الفقهاء. يقول الشيخ إسماعيل الصابوني -رحمه الله-: (ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سماوات على عرشه كما نطق به كتابه في قوله -عز وجل- في سورة الأعراف: {إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش}[٤]. ولا يتردد كثير من الذين أثبتوا هذه الصفة من نسبة قولهم إلى التابعين أو الصحابة -رضي الله عنهم- يقول مثلا ابن تيمية -رحمه الله-: (ثم

---

[٢] مختصر العلو /٢٢٦-٢٢٧.

[٣] الرد على الجهمية /٢٦٢.

[٤] عقيدة السلف وأصحاب الحديث /١١٠.

عامة كلام الصحابة والتابعين ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق كل شيء وعلى كل شيء وأنه فوق العرش وأنه فوق السماء)[1] وينقل الذهبي عن غير واحد من العلماء أنه نسب هذا القول إلى الصحابة والتابعيين. فينقل مثلا عن ابن عبد البر أنه قال: (أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى{: ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم: } هو على العرش وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله)[2] وينقل عن ابن بطة وهو شيخ الحنابلة -كذا قال الذهبي- أنه قال: (أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سماواته بائن من خلقه)[3]. وعدا هذه الإجماعات والاتفاقات فقد نقل الذهبي وحده في كتابه "العلو" عن مئات من المفسرين والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة بالإضافة إلى عدد من الصحابة والتابعين -رضي الله تعالى عنهم أجمعين- القول بإثبات العلو لله تعالى على العرش. فكيف إذاً يقع الخلاف بعد ذلك؟ بل والأدهى أن المخالف قد يذكر أيضا اتفاق العلماء على رأيه كما مر معنا قول محمد بن الحسن وهو من المفوضين. وكما يقول ابن حزم وهو من المؤولين: (إن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلا، وهو قول الجمهور من أهل السنة، وبه نقول وهو الذي لا يجوز غيره لبطلان ما عداه ولقوله تعالى: {ألا إنه بكل شيء محيط} فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان، إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات)[4]. ويقول ابن حَجر -في حديث النزول-: (استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز تعالى الله عن ذلك)[1].

---

[1] العقيدة الحموية /٤٢٩.

[2] مختصر العلو /٢٦٨، ونقله عنه ابن تيمية أيضا، العقيدة الحموية /٤٥٣.

[3] مختصر العلو /٢٥٣.

[4] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢٩١/٢.

[1] فتح الباري: ٣٠/٣.

إن القارئ من حقه أن يصاب بشيء من الحيرة والارتباك فالأمر يحتاج إلى دراسة وتأنٍّ، وقبل كل ذلك إلى عون ومدد من الله. والذي يهمني هنا أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى حقيقة مهمة قد تبدد شيئا من الضباب وهي: أن ما نقل عن الصحابة -رضي الله عنهم- في هذه المسألة ليس شرطا أن يكون تفسيرا وإنما قد يكون أحاديث موقوفة لها حكم الرفع والدليل على ذلك أنها في الغالب لا تعدو تكرار نفس الألفاظ الواردة في القرآن والسنة، وليس فيها تعيين المراد مفصلا، فاستواء الله على العرش وفوقيته على عباده لا ينكره مؤمن لورود النصوص في هذا وغالب ما جاء عن الصحابة والتابعين لا يخرج عن هذه الألفاظ. فينبغي أن لا تكون هذه الألفاظ نفسها دليلا لطرف على آخر لأن هذه الألفاظ هي محل النزاع.

ولذلك يقول ابن القيم -وهو من المتشددين في الإثبات-: (إن الجهمية لما قالوا: إن الاستواء مجاز صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته على عرشه)[2] وهذا تسجيل منصف لموقف السلف -رضي الله عنهم- في أنهم ما كانوا يعينون الذات. وإنما أمروا الآيات كما جاءت ولذلك يقول سفيان بن عيينة -رحمه الله-: (كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه)[3] ويقول أيضا: (ما وصف الله تعالى به نفسه فتفسيره قراءته ليس لأحد أن يفسره إلا الله تبارك وتعالى أو رسله صلوات الله عليهم)[4] ولعل ممن سجل هذا قبل ابن القيم أحد الأئمة المتشددين جدا في الإثبات وهو أبو سعيد الدارمي -رحمه الله- الذي مر معنا قوله ونكرره هنا خدمة للقارئ: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق. وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا على أمته ويحذرها إياه ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن

---

[2] مختصر الصواعق المرسلة /٣٢٤.

[3] الأسماء والصفات للبيهقي /٤٠٩.

[4] الأسماء والصفات للبيهقي /٤٢٩.

يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا ويتماروا بـه على جـهل فيكفـروا فـإن رسول الله ﷺ قال: {المراء في القرآن كفر}[1] وحتى إن بعضهم كانوا يتقون تفسـيره لأن القائل فيه إنما يقول على الله)[2] وهذا التسجيل لما عليه الصحابة والتابعون قـد علاه الضباب في زحمة الصراعات العنيفة وردود الأفعال المختلفة. حتـى أخذنـا نقـرأ من مثل قول الدارمي نفسه الذي سجل لنا تلك الحقيقة: (وقد اتفقـت الكلمـة مـن المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدّوه بذلك إلا المريسي الضال وأصحابـه. حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك، إذا حـزب الصبـي شـيء يرفـع يديه إلى ربه يدعوه في السماء دون مـا سـواها. فكـل أحـد باللـه وبمكانـه أعلـم مـن الجهمية)[3]. ومن مثل قول الإسفرائيني بعد أن نفى المكان والجهة والأينية عن الله: (واعلم أن جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خـلاف فـي شـيء منـه بين الشافعي وأبي حنيفة -رحمهما الله- وجميع أهل الـرأي والحديـث مثـل مـالك والأوزاعي وداود والزهري، والليث بن سعد، وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة ويحي بن معين وإسحاق بن راهويه -وذكر غيرهم كثير إلى أن قال-: ومـن تقدمهم من الصحابة والتابعين ... وكل ما حكي عنهم خلاف ما ذكرنـاه مـن مذاهبـهم فإنما هو كذب يرتكبه مبتدع ترويجا لبدعته ومن لا يبالي أن يتدين بما لا حقيقة له في دينه لا يبالي نسبة الخرافات إلى أئمة الدين)[4]. فالقارئ عليه أن لا يستسلم وراء هـذه الاسترسالات والمبالغات دون روية وتمحيص. وعليه كذلك أن يمنـح لـهؤلاء الأجلـة العذر لأن الإنسان في زحمة التحلي وعنفوان الجدل غيره في خلوته وراحته. ولذلـك يرد عن هؤلاء الأئمة أنفسهم ما يشبه المراجعة والتقويم لكلامهم بـل وقـد يحـذرون أصلا من الاشتغال في مثـل هـذه الأمور كما مـر من قول الدارمي -رحمه الله-.

---

[1] وانظر تخرج الحديث: ٢٨ من هذا البحث.

[2] الرد على الجهمية /٢٥٩.

[3] الرد على الجهمية /٣٨٣.

[4] التبصير فى الدين: ١٨٥.

وعلى أية حال فإني رأيت أن جل ما ورد عن الصحابة والتابعين -رضي الله عنهم- في العلو لا يمكن أن يعد مذهبا مستقلا. مع أن كل مذهب يحاول أن يجد جذورا لمذهبه عندهم -كما رأينا-. ولذلك فإني لن أدرج أقوال الصحابة والتابعين -رضي الله عنهم- ضمن مذاهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة لأن أقوالهم هذه لا يفهم منها أكثر مما يفهم من النصوص الواردة في الكتاب والسنة. ولئن اختلف العلماء في تفسير هذه النصوص فهم أولى أن يختلفوا في توجيه تلك الأقوال. أما الذين جاءوا من بعدهم فإن الأمر مختلف كما قرر ذلك الدارمي وابن القيم - عليهما الرحمة-.

وهؤلاء المثبتون ينظرون في الغالب إلى النصوص المتقدمة نظرة واحدة ويفسرونها تفسيرا واحدا. مستدلين بكل ذلك على إثبات العلو لله تعالى فيفسرون الاستواء بالارتفاع أو الاستقرار ويفسرون العلو بعلو الذات ويفسرون العروج والصعود إليه أي إلى الله حقيقة، وهكذا. ويسوقون هذه النصوص سوقا واحدا، وقد يجمعونها في باب مستقل ولذلك استغنيت عن تفصيل أقوالهم في تفسير هذه النصوص لأنها لا تعدو تفسيرا واحدا كما فعلت مع المفوضين. إلا أنه قد يرد في بعض الأحيان تأويل لنص من النصوص عن أحد هؤلاء المثبتين، كما فعل ابن قتيبة -كما سيأتي- إلا أن هذا لا يخرجه عن هذا المذهب. وسأشير إلى ذلك في مواضعه -إن شاء الله-. إذا تبين هذا فإن مجموع القائلين بذلك من أهل السنة قد انقسموا إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: وهؤلاء يثبتون العلو ويسكتون عما يلازمه من التحيز والحد وغير ذلك. يقول الذهبي مثلا: (إن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها

وإن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه وأنه كما يليق به لا نتعمق ولا نتحذلق ولا نخوض في لوازم ذلك نفيا ولا إثباتا بل نسكت ونقف)[1].

الطائفة الثانية: وهؤلاء صرحوا بنفي الكثير من اللوازم لهذه الصفة *ومن هؤلاء الإمام أحمد ابن حنبل حيث نقل عنه الذهبي قوله: (وربنا على* العرش بلا حد ولا صفة)[2] ومنهم أبو الحسن علي بن محمد الطبري حيث نقل عنه البيهقي قوله: (والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش)[3] والبيهقي نفسه حيث يقول: (وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا مماسة لشيء من خلقه لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف بلا أين)[4] ومن هؤلاء أيضا شارح العقيدة الطحاوية إذ يقول: (فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك -أي النقص- بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل. وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته عز وجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش وعدم إحاطة العرش به وحصره للعرش وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق)[5] ويقول الخطابي: (وليس قولنا إن الله على العرش أي مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته بل هو خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفينا

---

(1) مختصر العلو /١٤١-١٤٢.

(2) مختصر العلو /١٩٠.

(3) الأسماء والصفات /٤١٠.

(4) الاعتقاد /١١٧. وقوله هذا قد يشعر بالتفويض لولا أنه قد ساق هذا وهو يرد على من قال إن الله في كل مكان - وانظر الاعتقاد /١١٤. وصرح فى موضع آخر أن الله فوق السماء على العرش: الأسماء والصفات: ٤٢٤.

(5) شرح العقيدة الطحاوية لابن المعتز: ٣٧٢/٢.

عنه التكييف)[٦]. وابن تيمية -رحمه الله- يميل إلى هذا أيضا فهو يقول: (فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها)[١] ويقول أيضا: (أما استواء يليق بجلال الله ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الثلاثة -إما أن يكون اكبر أو اصغر أو مساويا- كما يلزم سائر الأجسام)[٢]

الطائفة الثالثة: وهؤلاء مع إثباتهم للعلو صرحوا ببعض لوازمه حتى آل قول بعضهم إلى التشبيه ومن هؤلاء أبو سعيد الدارمي الذي يقول: (وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا (لا حول ولا قوة إلا بالله) فاستقلوا به بقدرة الله وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة ولا السموات ولا الأرض ولا من فيهن. ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات السبع)[٣] وقد أورد أخبارا غريبة حقا من مثل ما رواه بسنده إلى النبي ﷺ أنه قل: {إن كرسيه وسع السموات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا أربع أصابع -ومد أصابعه الأربع- وإن له أطيطا كأطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله}[٤] ومثل ما يرويه عن كعب أنه قال: (فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل العلافي أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن)[٥]. ثم يروي الدارمي أيضا عن عبد الله ابن المبارك -رحمه الله- أنه قال:

---

[٦] فتح الباري: ٤١٣/١٣.

[١] العقيدة الحموية /٤٤٠.

[٢] العقيدة الحموية /٤٣٩.

[٣] الرد على المريسي /٤٤٣.

[٤] الرد على المريسي /٤٣٢. وللحافظ ابن عساكر جزء سماه: (بيان وجوه التخليط في حديث الأطيط). وانظر شرح العقيدة الطحاوية / الهامش: ٣٦٦/٢. إلا أني لم أطلع على هذا الجزء.

[٥] الرد على الجهمية /٢٧٧.

(رأس المنارة أقرب إلى الله من أسـفلها)[٦]. وقـد روى البيـهقي عـن عبـد اللـه بـن المبارك أنه سئل: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه فقيل له: بحد؟ قال: إي والله بحد.وقد أوّل البيهقي جواب عبد الله هذا بقوله: (إنما أراد عبد الله بالحد حد السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العـرش استوى، فـهو علـى عرشه كما أخبر)[١] وابن قتيبة لم يسلم من هذا حيث فسـر الاستواء بالاستقرار فـي أكثر من موضع يقول مثلا في كتابه "تأويل مختلف الحديث": (وكيف يسـوغ لأحـد أن يقول إنه بكل مكان على الحلول مع قوله تعالى: {الرحمن على العـرش اسـتوى} أي استقر كما قال: {فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أنـتَ ومَـن مَّعَـكَ عَلَـى الفُلْـكِ} المؤمنـون/٢٨ أي استقررت)[٢] وكرر قوله هذا في كتابه "الاختلاف في اللفظ"[٣].

وكلا هذين الفريقين (المفوضين والمثبتين) قد عاملوا هذه النصوص معاملـة واحدة على اختلاف ألفاظها فالمفوضون سكتوا عن الكل والمثبتـون سـاقوا نصـوص العلو والاستواء والفوقية ونحوها سوقا واحدا لإثبات جهة العلـو للـه تبـارك وتعـالى باستثناء البعض القليل كابن تيمية رحمه الله حيث فرق بين العلـو والاستواء تفريقـا كبيرا حتى أنه لم يعتبر العلو من الصفات الخبريـة بخـلاف الاستواء. فتراه يقـول: (ولـهذا كـان الاسـتواء مـن الصفـات السـمعية المعلومـة بـالخبر وأمـا علـوه علـى المخلوقات فهو عند أئمة أهل الآثـار مـن الصفـات العقليـة المعلومـة بـالعقل مـع السمع) ويقول أيضا: (فـالأصل أن علـوه علـى المخلوقـات وصـف لازم لـه كمـا أن عظمته وكبرياءه كذلك فأما الاستواء فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشـيئته وقدرتـه) ويقول أيضا: (الاستواء علوّ خاص فكل مستو على شيء على عليه، وليـس كـل عـال

---

(٦) الرد على المريسي /٤٥٨.

(١) الأسماء والصفات /٤٢٧.

(٢) تأويل مختلف الحديث /١٧١.

(٣) الاختلاف في اللفظ /٣٧.

على شيء مستوياً عليه)[٤]. وكذلك البيهقي حيث فرق بين آيات الاستواء وآيات الصعود والعروج فيقول مثلا: (صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة إلى السماء عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة يكون إلى مقامهم إلى السماء)[١]. ومن المفسرين من فرق بين الاستواء في قوله تعالى: {ثم استوى إلى السماء} وقوله تعالى: {ثم استوى على العرش} ومن هؤلاء ابن كثير حيث فوض في الثانية كما مر وأول الأولى بقوله: (أي قصد إلى السماء والاستواء هاهنا متضمن معنى القصد والإقبال لأنه عدي بإلى)[٢]. وكذلك ابن قتيبة فهو مع تفسيره للاستواء بالاستقرار - كما مر - إلا أنه أول في الأولى حيث يقول: (.. ثم استوى إلى السماء عمد إليها، وكل من كان يعمل عملا فتركه بفراغ أو غير فراغ وعمد لغيره فقد استوى له واستوى إليه)[٣].

٣- التأويل: لقد ذهب أغلب المتأخرين إلى تأويل كل النصوص الواردة في العلو. وصرفوا كل لفظ ورد في هذا إلى معنى يحتمله اللفظ وقد تختلف أوجه الصرف تبعا لاختلاف الألفاظ، ولاختلاف الآراء في اللفظ الواحد كذلك. وعلى العموم فهم يحملون أغلب هذه الألفاظ على علو الملك والسلطان والقدرة ونحو هذه المعاني. إلا أن بعض هذه الألفاظ قد كثر فيها النزاع حتى بين المؤولين أنفسهم. ولذلك سأفردها بدراسة مفصلة وكما يأتي:

أ- الاستواء:

---

(٤) شرح حديث النزول /١٤٣،١٤٤.

(١) الأسماء والصفات /٤٢٦.

(٢) تفسير ابن كثير: ٦٥/١.

(٣) غريب القرآن /٤٥.

والاستواء من أكثر الألفاظ التي وقع فيها الاختلاف بين المتأولين فلقد حملوها على معان كثيرة. وقد ينكر بعضهم على بعض فمن هذه المعاني:

١- أنه بمعنى القهر والغلبة والاستيلاء. وهذا هو الذي اختاره إمام الحرمين والغزالي والآمدي من الأشعرية، ومال إليه الصابوني من الماتريدية بينما نسبه ابن حزم وعبد القاهر البغدادي إلى المعتزلة. يقول إمام الحرمين: (فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الاقتدار والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم إذا احتوى على مقاليد الملك فيه ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق ∴ من غير سيف ودم مهراق

وقال الآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم ∴ تركناهم صرعى لنسر وكاسر[1]

ويقول الغزالي -رحمه الله-: (ولبس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر: قد استوى بشر ... الخ)[2]. ويقول الآمدي: (وأما آية الاستواء فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير والوقوع في قبضة القدرة ولهذا تقول العرب: استوى الأمير على مملكته، عند دخول العباد تحت طوعه في مراداته وتسخيرهم في مأموراته ومنهياته، وإليه الإشارة بقول الشاعر: قد استوى بشر ... الخ وتكون فائدة التخصيص بذكر العرش التنبيه بالأعلى على الأدنى فيما يرجع إلى الاستيلاء والاستعلاء)[3].

وقد تعرض هذا التأويل لانتقادات كثيرة حتى شبه ابن خزيمة هذا التأويل بتحريف بني إسرائيل فيقول: (إن خالقنا مستو على عرشه، لا نبدل كلام الله ولا نقول قولا غير الذي قيل لأن كما قالت المعطلة الجهمية: إنه استولى. فبدلوا قولا

---

(١) الشامل /٥٥٣.

(٢) قواعد العقائد /١٦١-١٦٢ وانظر الاقتصاد في الاعتقاد /٣٢.

(٣) غاية المرام /١٤٢.

غير الذي قيل لهم كفعل اليهود لما أمروا أن يقولوا حطة فقالوا حنطة)[٤] إلا أن أهم ما ورد على هذا التأويل هو أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد منازعة ومغالبة، والله ليس له منازع في ملكه وسلطانه. ثم إن الله مقتدر على خلقه كلهم فما فائدة تخصيص العرش بذلك؟[٥]. وقد أجاب القائلون بهذا التأويل بأجوبة مقنعة، يقول إمام الحرمين: (فإن قال قائل: الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبئ عن سبق مغالبة وتقدم مقاومة ومكافحة. قلنا: هذا ظن منكم، فإن الاستواء ليس من ضرورته الاستخبار عن مغالبة، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلتموه لأنبأت عنه الغلبة أيضا، والله تعالى غالب على أمره ويتعالى عن أن يغالب ... فإن قال قائل: فما وجه التخصيص بالعرش؟ قلنا: يخصص الله بذكره من يشاء تشريفا وتعظيما ... ولنا أن نقول: خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهام البرية ونبه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه كما نبه بالنهي عن التأفيف عما فوقه)[١].

٢- أنه بمعنى العلو لكنه علوّ الملك والسلطان. وهذا المعنى قريب من الأول كما هو ظاهر. حتى أن الخلاف يكاد يكون لفظيا. وعلى أية حال فممن جوز هذا التأويل ابن جرير الطبري -رحمه الله- حيث يقول: (والعجيب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله {ثم استوى إلى السماء} الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هربا عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه المفهوم أن يكون إذا علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينج مما هرب منه، فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: استوى أقبل، أفكان مدبرا عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له: فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال

---

[٤] التوحيد وإثبات صفات الرب /٦٨.

[٥] انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢٨٩/٢. حيث رد ابن حزم هذا التأويل. وانظر فتح البارى: ٤٠٦/١٣ حيث رد ابن بطال هذا ونسبه إلى المعتزلة.

[١] الشامل: ٥٥٣-٥٥٤.

وزوال)[٢]. واختار هذا عبد القاهر البغدادي والإسفرائيني إلا أنهما أولا العرش نفسه في هذا الموضع، يقول البغدادي: (والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثل عرش فلان، إذا ذهب ملكه. وقال متمم بن نويرة في هذا المعنى:

عروش تفانوا بعد عزّ وأمة ∴ هووا بعد ما نالوا السلامة والبقا

وأراد بالعروش ملوكا انقرضوا. وقال سعيد بن زائلة الخزاعي في النعمان بن المنذر:

قد نال عرشا لم ينله خائل ∴ جن ولا إنس ولا ديار

وأراد بالعرش الملك والسلطان)[١]. ويقول الإسفرائيني مجوزا هذا التأويل: (أو يكون العرش في هذه الآية بمنزلة المملكة، كما يقال: ثل عرش فلان إذا زال ملكه)[٢]. ومع أنهما لم ينكرا وجود العرش ولكني لا أدري ما الدافع لتأويله؟ وكأنهما أرادا أن يتخلصا من الاعتراض الوارد على التأويل الأول وهو ما فائدة تخصيص العرش بالذكر؟ وفي جواب إمام الحرمين غنى والله أعلم-.

٣- أنه بمعنى القصد والإرادة. يقول إمام الحرمين: وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء: القصد والإرادة واستواء الرب على عرشه قصد إلى فطرته وخلقه) ونسب هذا إلى سفيان الثوري فقال: (وقد سئل سفيان الثوري عن هذه الآية في مجمع عظيم من مجامع العلماء بالعراق فحمل الاستواء على هذا المحمل. واستشهد بقوله تعالى: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان} يعني قصد وأراد خلقها فلما قال ذلك لم يبد إليه نكير من أهل المجلس)[٣]. ونسبه الخطيب العمري إلى

---

[٢] تفسير الطبري: ١٩٢/١. وهذا التجويز لا يعني أنه ينكر العلو لأنه يقول في موضع آخر: (وهو على عرشه فوق سبع سماواته): ٢١٦/٢٧.

[١] أصول الدين /١١٣.

[٢] التبصير فى الدين /١٥٨.

[٣] الشامل /٥٥٤.

الفراء والأشعري وغيرهم[٤]. وقد اعترض على هذا التأويل بأن الاستواء على العرش لو كان معناه الإقبال لعدي بـ (إلى) وأجاب العمري بأن هذا الاعتراض فيه نظر (فإنّ أقبل كما يعدى بـ (إلى) يعدى بـ (على) والمعنى: التفت إليه وعمد إلى خلقه)[٥].

٤- أن الاستواء فعل فعله الله في العرش. وهو اختيار أبي الحسن الأشعري كما نسبه إليه إمام الحرمين وعبد القاهر البغدادي والبيهقي. يقول إمام الحرمين: (وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش. وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف الرب به وامتنع صرفه إلى صفات الذات تعين صرفه إلى صفات الفعل)[١]. ويوضح البغدادي رأي إمامه أكثر فيقول: (إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة وهذا قول أبي الحسن الأشعري)[٢]. ويذكر البيهقي أن الأشعري قد استدل على رأيه هذا بقوله تعالى {ثم استوى} وثم للتراخي والتراخي إنما يكون في الأفعال[٣]. ومن الذين نصروا هذا التأويل ابن حزم إلا أنه حدد هذا الفعل وبين معناه فقال: (القول الرابع في معنى الاستواء هو: أن معنى قول الله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء ... والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء، قال تعالى: {ولمَّا بَلَغَ أشُدَّهُ واسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وعِلْماً} القصص/١٤ ... وقال تعالى: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان}

---

[٤] تيجان البيان /٢٤٤. وقد مر معنا تأويل ابن قتيبة وابن كثير بالقصد والإرادة في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء). وانظر ص ١٦٠ من هذه الرسالة.

[٥] تيجان البيان /٢٤٤-٢٤٥.

[١] الشامل: ٥٥٥-٥٥٦.

[٢] أصول الدين: ١١٣.

[٣] الأسماء والصفات /٤١٠. وتبع الرازي أبا الحسن الأشعري في هذا الاستدلال. وانظر تفسير الرازي: ١/١٥٥.

أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه ... وهذا هو الحق وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه)[٤].

وهناك من المثبتين للعلو من صرح بأن الاستواء هو فعل فعله الله، إلا أنهم يفسرون هذا الفعل بالارتفاع أو الصعود ونحو ذلك. ولذلك يقول ابن تيمية -رحمه الله-: (فأما الاستواء فهو فعل فعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته) ويقول: (فالاستواء إليها ارتفاع إليها فإن قيل فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام فقبل ذلك لم يكن على العرش؟ قيل: الاستواء علو خاص فكل مستو على شيء عال عليه وليس كل عال على شيء مستوياً عليه)[١]. فهذه أهم المعاني التي صرفت إليها لفظة الاستواء عند أهل التأويل[٢].

ب- النصوص الواردة في الفوقية والعلو:

يكاد يجمع الذين أولوا الاستواء على تأويل النصوص الواردة بلفظ الفوق والعلو ونحوها. بل هم لم يؤولوا الاستواء إلا بعد أن قطعوا بنفي الجهة عن الله - كما هو مفصل في الباب الأول- ولذلك فالذين أولوا هذه الألفاظ منهم يتمردون على الحصر. وتكاد تجمع عباراتهم على أن المقصود بها القهر والغلبة والاستعلاء. يقول الشوكاني في قوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده:} (فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم لا فوقية المكان كما تقول: السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة)[٣] ويقول الآمدي: (لا تمدح في الفوقية من حيث الجهة إذ الحارس فوق السلطان من حيث

---

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢٩١/٢.

(١) شرح حديث النزول: ١٤٣-١٤٤.

(٢) وهناك تأويلات أخرى كثيرة، وانظر البحر المحيط لأبي حيان: ١٣٤/١.

(٣) فتح القدير: ١٠٤/٢.

الصورة. والسلطان فوقه من حيث المرتبة والمنزلة وكذا الجواب عـن قولـه تعـالى: {وهو القاهر فوق عباده} فإنه لا يكون تمدحا في الفوقية من حيث الجهة)[٤].

ويهمنا هنا أن نبين أن كثيرا من الذين يتحرجـون مـن التـأويل قـد مـالوا إلـى تأويل هذه الألفاظ. ومن هؤلاء ابن جرير الطبري -رحمه الله- حيث يقول: (فمعنـى الكلام إذن: والله الغالب عباده المذللهم العالي عليهم بتذليله لهم وخلقه إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم)[٥] وابن كثير أيضا حيث يقول: ({وهو القاهر فوق عباده} أي: هـو الذي خضعت له الرقاب وذلت له الجبابرة وعنت له الوجوه وقهر كل شيء ودانت له الخلائق وتواضعت لعظمـة جلالـه وكبريائـه وعظمتـه وعلـوه وقدرتـه علـى الأشـياء واستكانت وتضاءلت بين يديه وتحت قهره وحكمه)[١]. ومما يشهد لهذا التأويل كـثرة ورود هذه الألفاظ فيه في القرآن الكريم والسنة المطهرة ولغة العرب. وهذا شائع جدا لا يحتاج إلى دليل، ولنأخذ هذه الأمثلة من القرآن والسنة يقـول اللـه تعـالى: {ورَفَـعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ} الأنعام/١٦٥. ويقول: {وجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُـوكَ فَـوْقَ الَّذِيـنَ كَفَرُوا} آل عمران/٥٥. ويقول على لسان فرعون: {وإِنَّا فَوْقَهُمْ قَـاهِرُونَ} الأعـراف/١٢٧. ويقول أيضا: {لا تعالو على الله} الدخان/١٩. ويقول عن بني إسرائيل: {ولَتَعْلُنَّ عُلُواً كَبِيراً} الإسراء/٤. ويقول النبي ﷺ: {اليد العليا خير من اليد السفلى}[٢].

وهذه الألفاظ كلها لا يراد بها علو المكان ولا فوقيته جزما كما هو واضح وهـو استخدام شائع جدا في لغة العرب. ولذلك ينقل ابن حجر عن الراغب الأصفهاني أن العرب قد توسعت في كلمة "فوق" واستخدمتها لمعان كثيرة منها:

المكان: كقوله تعالى: {أن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِّـن فَوْقِكُـمْ أوْ مِـن تَحْـتِ أرْجُلِكُـمْ} الأنعام/٦٥.

---

[٤] البداية /٤٧.

[٥] تفسير الطبري: ٧ /١٦١.

[١] تفسير ابن كثير: ١١٩/٢.

[٢] الحديث مخرج في الباب الأول ص .

العدد: كقوله تعالى: {فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ} النساء/١١.

الكبر: كقوله تعالى: {بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا} البقرة/٢٦.

الفضيلة الدنيوية: كقوله تعالى: {ورَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ} الزخرف/٣٢.

الفضيلة الأخروية: كقوله تعالى: {والَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ} البقرة/٢١٢.

القهر: كقوله تعالى: {وهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} الأنعام/١٨. و{يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ} النحل/٥٠.[٣]

جـ النصوص الواردة في العروج ونحوه: كقوله تعالى: {تعرج الملائكة والروح إليه} وقوله: {إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه} وقوله عن عيسى عليه السلام: {بل رفعه الله إليه} ونحو هذا كثير في الكتاب والسنة. وقد اتفقت كلمة الذين قالوا بنفي الجهة على تأويل هذه النصوص. يقول إمام الحرمين: (ومما يسأل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى: {إليه يصعد الكلم الطيب} وقوله تعالى: {تعرج الملائكة والروح إليه} وربما توهم بعض الحشوية أن لهم في الآية مستروحا في إثبات الاختصاص بالجهات وليس الأمر على ما قدروه. فإن المعنى بقوله{: تعرج الملائكة والروح إليه} أي يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه مستسلمين لأمره. وشاهد ذلك من كتاب الله قوله: {وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ ورَسُولِهِ} النساء/١٠٠. وليس المراد بذلك طي المسافة إليه وإثبات قرب الذوات وهذا مما لا خفاء به وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: {إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي} العنكبوت/٢٦. فالذي يوضح ذلك ويحققه لفظة اتفق عليها الأمم الموحدة. قالوا: إن فلانا يتقرب إلى الله. ولم يريدوا قرب الذات فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة، لم يبعد حمل ما ينبي عن القرب في توهم الزائغين على ما ذكرناه)

---

[٣] فتح الباري: ٤١٢/١٣.

ثم قال: (وأما قوله: {إليه يصعد الكلم الطيب} فهو ما أول باتفاق المحصلين بأن الكلام لا يجوز عليه التحول والانتقال وجوب الجو والتصعيد في الهواء، فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب وقوعه من الله موقع الرضا)[1]. ويقول النسفي -رحمه الله- في قوله تعالى: {إليه يصعد الكلم الطيب: } (ومعنى قوله: "إليه" إلى محل القبول والرضا وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود أو إلى حيث لا ينفذ فيه إلا حكمه)[2]. وفي قوله تعالى: {بل رفعه الله إليه} يقول النسفي: (إلى حيث لا حكم فيه لغير الله، أو إلى السماء)[3]. ويقول الواحدي في قوله تعالى: {والعمل الصالح يرفعه: } (ومعنى الرفع رفعه إلى محل القبول)[4]. وعن رفع عيسى عليه السلام يقول: ({بل رفعه الله إليه} أي إلى الموضع الذي لا يجري لأحد سوى الله فيه حكم فكان رفعه إلى ذلك الموضع رفعا إليه لأنه رفع عن أن يجري عليه حكم أحد من العباد)[1]. ويقول ابن حجر في الباب الذي عقده البخاري في العروج ونحوه: (وقد تمسك بظواهر أحاديث الباب من زعم أن الحق سبحانه وتعالى في جهة العلو. وقد ذكرت معنى العلو في حقه جل وعلا في الباب الذي قبله)[2] والذي ذكره هو تأويل الكرماني والأصفهاني الذي مر معنا في الفوقية.

ويهمنا هنا أن نذكر أن بعض الذين تحرجوا من تأويل الاستواء قد أولوا هذه الألفاظ ومن هؤلاء مثلا ابن بطال الذي فسر الاستواء بالعلو وأنكر على من تأوله بالاستيلاء ونحوه[3]. تراه يقول: (وقد تقرر أن الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف. ومعنى الارتفاع

---

(1) الشامل: ٥٤٦-٥٤٧.

(2) تفسير النسفي: ٣/٣٣٥.

(3) تفسير النسفي: ١/٢٦٢.

(4) الوجيز: ٢/٢٠١.

(1) الوجيز: ١/١٨٤. ونحو هذا قال الجاوي: مراح لبيد: ١/١٨٤.

(2) فتح الباري: ١٣/٤١٧.

(3) فتح الباري: ١٣/٤٠٦.

إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان)[٤] والبيهقي الذي يقول: (ومعنى قوله تعالى في هذه الأخبار {من في السماء} أي فوق السماء على العرش كما نطق به الكتاب والسنة)[٥] نراه هنا يقول: (صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة إلى السماء عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة يكون إلى مقامهم إلى السماء)[٦].

ويبدو أن التوسع في تأويل هذه الألفاظ بهذه المعاني قائم على شيوع استعمالها بهذه المعاني. كما في قوله تعالى: {فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ} الذاريات/٥٠. وقوله في الظل: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيرا} الفرقان/٤٦. وقوله في الحديث القدسي: {وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا}[٧]. والشواهد التي ذكرها إمام الحرمين فهذه كلها لا يقصد بها قرب المسافات قطعا وإنما تفسر بحسب مواضعها -والله أعلم-.

تعقيب

مع كثرة الأقوال التي مرت معنا وتشعبها وكثرة النزاع في تأويل بعض الألفاظ إلا أن هذا أغلبه ليس ذا شأن في هذا المجال وإنما بيت القصيد ومحك النظر هو هل يعتقد المسلم أن الله فوق العرش أم لا؟ لأن المفسرين قد يختلفون في تفسير كلمة معينة كالعروج والصعود ونحوهما تبعا لتعدد استعمالها في لغة العرب أو لأسباب أخرى وليس هذا مهما طالما اتسعت العربية لذلك. ولكن الخلاف الخطير هو في الإجابة على هذا السؤال وهي كما ترى لا تحتمل إلا واحدا من ثلاثة الإثبات، أو النفي، أو التوقف- وهو ما فصلنا فيه القول في الباب الأول. والذي يطمئن إليه القلب موقف السلف الذي سجله ابن القيم رحمه الله- كما مر فنصف الله بالعلو والاستواء على العرش كما وردت بذلك النصوص ونكف عن

---

[٤] فتح الباري: ١٣/٤١٦.

[٥] الأسماء والصفات: ٤٢٤.

[٦] الأسماء والصفات: ٤٢٦. واستشهد بقوله هذا ابن حجر: الفتح: ١٣/٤١٦.

[٧] رواه البخاري ومسلم. فتح الباري: ١٣/٣٨٤. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧/٣.

التساؤل هل كان ذلك بالذات أو غير الذات؟ فهذا ما لم يخض فيه السلف وأدلة المتكلمين فيه متكافئة ولا يمكن أن نصل من خلالها إلى نتيجة حاسمة -والله اعلم-.

ثانيا: النصوص الموهمة للتحتية

يقول الله تعالى: {هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} الحديد/٣. وقد فسر رسول الله ﷺ الظاهر والباطن بقوله: {أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء}[1]. ويذكر بعض المفسرون حديثا آخر في تفسير هذه الآية وهو حديث طويل ومما جاء فيه قوله : ﷺ {والذي نفس محمد بيده لو دلّي أحدكم بحبل إلى الأرض الأخرى لهبط على الله. ثم قرأ: {هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم}[2] ولقد اختلف العلماء في ذلك بين مثبت ومؤول. أما المفوضون فإنهم لا شأن لهم في الغالب في هذه النصوص لترجيحهم

---

(1) مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٦/١٧.

(2) الحديث رواه الطبري في تفسيره قال: (حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة: قوله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم .. الخ ٢١٦/٢٧. ورواه الترمذي في جامعه قال: (حدثنا عبد بن حميد وغير واحد قالوا حدثنا يونس بن محمد حدثنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة حدثنا الحسن عن أبي هريرة قال .. الخ) ثم قال: هذا حديث غريب من هذا الوجه ٣٧٦/٥ وذكره ابن كثير وقال: وقد روى الإمام أحمد هذا الحديث عن شريح عن الحكم بن عبد الملك عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة قال - ورواه ابن أبي حاتم والبزار من حديث أبي جعفر الرازي عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة - إلا أن ابن أبي حاتم لم يذكر هذا اللفظ - ورواه البزار في مسنده والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات عن أبي ذر ولكن في إسناده نظر وفي متنه غرابة ونكارة. تفسير ابن كثير: ٣٠٤/٤. وروى البيهقي الحديث وعلق عليه بقوله: (وفي رواية الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه انقطاع ولا ثبت سماعه من أبي هريرة وروي من وجه آخر منقطع عن أبي ذر رضى الله عنه مرفوعا) الأسماء والصفات: ٤٠٠-٤٠١. ويقول ابن تيمية: (فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع) المجموع: ٥٧١/٦. ويقول ابن القيم عن سند الحديث عند الترمذي: (فهؤلاء كلهم أئمة وقد صرح قتادة بتحديث الحسن له وقد صح عن الحسن في غير هذا الحديث أنه قال: حدثنا أبو هريرة ولا ريب أنه عاصره) مختصر الصواعق المرسلة: /٤١٤.

الإمساك وعدم الخوض في التفاصيل. ومذهبهم العام في ذلك معروف. بقي أن نعرف آراء المثبتين والمؤولين.

أ- الإثبات: يبدو أن هذا هو اختيار ابن جرير الطبري لأنه فسر الآية بقوله: (وهو الظاهر على كل شيء دونه وهو العالي فوق كل شيء فلا شيء أعلى منه (والباطن) يقول وهو الباطن جميع الأشياء فلا شيء أقرب إلى شيء منه كما قال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد}[1] ومع أن عبارته غير واضحة إلا أن استشهاده بحديث الإدلاء الذي رواه عن قتادة وعدم ذكره لأي وجه من أوجه التأويل يرجح ما ذكرناه -والله اعلم- وممن رجح الإثبات بل وأنكر على المؤولين ابن تيمية[2] وتلميذه ابن القيم -عليهما الرحمة- بعد أن مالا إلى تصحيح حديث الإدلاء. ولكن ينبغي توضيح معنى (التحت) ومعنى (الهبوط) عندهما. أما التحت فالذي يثبته ابن تيمية تحت نسبي وهو في حقيقته علوّ محض. لأن العلو هو المحيط والتحت هو مركز الأرض يقول ابن تيمية: (وأن الجهة العليا هي جهة المحيط ... وأن الجهة السفلى هو المركز، وليس للأفلاك إلا جهتان العلو والسفل فقط، وأما الجهات الست فهي للحيوان فإن له ست جوانب يؤم جهة فتكون أمامه ويخلف أخرى فتكون خلفه وجهة تحاذي يمينه وجهة تحاذي شماله وجهة تحاذي رأسه وجهة تحاذي رجليه وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة بل هي بحسب النسبة والإضافة فيكون يمين هذا ما يكون شمال هذا ويكون أمام هذا ما يكون خلف هذا ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا. لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل).

---

[1] تفسير الطبري: ٢١٥/٢٧.

[2] يقول ابن تيمية: (فإن الترمذي لما رواه قال: وفسره بعض أهل الحديث بأنه هبط على علم الله) ثم يعقب: (وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد من جنس تأويلات الجهمية) مجموع الفتاوى: ٥٧٣/٦. ويقول ابن القيم: (وأما تأويل الترمذي وغيره له بالعلم فقال شيخنا هو ظاهر الفساد من جنس تأويلات الجهمية) مختصر الصواعق المرسلة: ٤١٥.

ثـم يقـول: (وإذا كـان الأمـر كذلـك فـإذا قـدر أن العـرش مسـتدير محيـط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا فلا يتوجـه إليـه وإلـى مـا فوقـه الإنسان إلا من العلو لا من جهاته الباقية أصـلا)[1]. ويوضـح مـا يريـده أكـثر فيقـول: (وأهل الهيئة يقولون: لو أن الأرض مخروقة إلى ناحية أرجلنا وألقي في الخرق شـيء ثقيل كالحجر ونحوه لكان ينتهي إلى المركز حتى لو ألقي من تلك الناحية حجر آخر لالتقيا جميعا في المركز) ثم يفسر الهبوط بناء على هذا بقوله: (وإنما يسمى هبوطـا باعتبار ما في أذهان المخاطبين أن ما يحاذي أرجلهم يكون هابطا ويسـمى هبوطـا مـع تسمية إهباطه إدلاء وهو إنما يكون إدلاء حقيقيا إلى المركز. ومن هناك إنما يكون مـدا للحبل والدلو لا إدلاء له).

وهكذا يكون الهبوط عنده صعودا في حقيقته والتحت فوقا (والمقصود به بيان إحاطة الخالق سبحانه وتعالى كما بين أنه يقبـض السـموات ويطـوي الأرض ونحـو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالمخلوقات)[2]. ويقول ابن القيم: (وقالت طائفة أخرى: بل هذا معنى اسمه المحيط واسمه الباطن فإنه سبحانه محيـط بالعـالم كلـه وأن العـالم العلوي والسفلي في قبضته كما قال تعالى: {و اللـه مـن ورائـهم محيـط} فـإذا كـان محيطا بالعالم فهو فوقه بالذات عالٍ عليه من كل وجه وبكل معنى فالإحاطـة تتضمـن العلو والسعة والعظمة، فإذا كانت السموات السبع والأرضون السبع فـي قبضتـه فلـو وقعت حصلة أو دلي بحبل لسقط في قبضته سبحانه. والحديث لم يقل فيه أنـه يـهبط على جميع ذاته فهذا لا يقوله ولا يفهمه عاقل ولا هو مذهـب أحـد مـن أهـل الأرض البتة)[1].

---

[1] ونحو هذا يقول الجويني والد إمام الحرمين: (فالسماء كيف كانت فهي أعلى من الأرض حتى في الجهـة المقابلة لنا والتي نقول عنها مجازا أسفل الأرض أو تحت الأرض ولا أسفل للأرض إلا مركزها). رسـالة في إثبات الاستواء: ١٨٧.

[2] مجموع الفتاوى: ٦/٥٦٥-٥٧٣.

[1] مختصر الصواعق المرسلة: ٤١٥.

٢- التأويل: وقد أول هذه الألفاظ بعض العلماء بتأويلات مختلفة بالإضافة إلى أن منهم من أنكر حديث الإدلاء ورده.

ومجموع التأويلات التي ذهبوا إليها لا تخرج عن معنيين اثنين: إما احتجاب الله عن خلقه فهو الباطن بهذا المعنى، وإما أنه العالم ببواطن الأمور. يقول الإمام النووي -رحمه الله-: (وأما معنى الظاهر من أسماء الله فقيل هو من الظهور بمعنى القهر والغلبة وكمال القدرة ومنه ظهر فلان على فلان، وقيل: الظاهر بالدلائل القطعية والباطن المحتجب عن خلقه وقيل العالم بالخفيات)[٢]. ويقول النسفي: (والظاهر بالأدلة الدالة عليه والباطن لكونه غير مدرك بالحواس وإن كان مرئيا ... وقيل: الظاهر العالي على كل شيء الغالب له من ظهر عليه إذا علاه وغلبه والباطن الذي بطن كل شيء أي علم باطنه)[٣]. ويقول الواحدي: (والباطن العالم بكل شيء)[٤]. ويقول الجاوي: (والباطن أي المتحجب عن الأبصار وعن الحواس وعن إدراك حقيقة ذاته في الدنيا والآخرة)[٥] وقال ابن كثير: (وقال البخاري قال يحيى: الظاهر على كل شيء علما والباطن على كل شيء علما) وقال شيخنا الحافظ المزي: يحيى هذا هو ابن زياد الفراء (له كتاب سماه معاني القرآن) ولم يذكر ابن كثير غير هذا التأويل مع أنه ذكر حديث الإدلاء وشكك في صحته[١]. وقال الترمذي: (وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه. علم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان وهو على العرش كما وصف في كتابه)[٢]. ويقول

---

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٦/١٧.

[٣] تفسير النسفي: ٢٢٢/٤-٢٢٣.

[٤] الوجيز: ٣٥٠/٢.

[٥] مراح لبيد: ٣٥٠/٢.

[١] تفسير ابن كثير: ٣٠٣/٤-٣٠٤. وقول يحي هذا نقله البخاري في صحيحه مفسرا به الآية و لم يذكر قولا لغيره فيها: فتح الباري: ٦٢٩/٨. وقد ترجم ابن حجر ليحيى بنحو ما ذكره ابن كثير عن الحافظ المزى فقال ابن حجر: (ويحي هذا هو ابن زياد الفراء النحوي المشهور) فتح البارى: ٣٦٢/١٣.

[٢] الجامع الصحيح: ٣٧٧/٥.

البيهقي بعد أن روى حديث الإدلاء: (والذي روي في آخر هـذا الحديث إشارة إلى نفي المكان عن الله تعالى وأن العبد أينما كان فهو في القرب والبعد من الله تعالى سواء وأنه الظاهر فيصح إدراكه بالأدلة، الباطن فلا يصح إدراكه بالكون في مكان. واستدل بعض أصحابنا في نفي المكان عنه بقول النبي ﷺ: {أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء} وإذا لم يكن فوقه ولا دونه شيء لم يكن في مكان)[٣]. وقال ابن حجر بعد أن ذكر قول الفراء -المتقدم-: (وقال غيره: معنى الظاهر الباطن: العالم بظواهر الأشياء وبواطنها وقيل: الظاهر بالأدلة الباطن بذاته، وقيل: الظاهر بالعقل الباطن بالحس، وقيل: الظاهر العالي على كل شيء لأن من غلب على شيء ظهر عليه وعلاه والباطن الذي بطن في كل شيء أي علم باطنه)[٤].

تعقيب

رغم أن الجمهور قد مالوا إلى هذه التأويلات إلا أن القلب لا يجد اطمئنانه فيها لأن قوله ﷺ: {أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء} لا يحتمل هذه التأويلات إلا من بعيد، هذا بغض الطرف عن حديث الإدلاء -لمحل النزاع في ثبوته- وهو بلا ريب أبعد عن هذه التأويلات، ولا أميل كذلك إلى استرسال المثبتين وبحثهم الفلكي فإن هذا كله مما يبعد النص عن ثمرته العلمية ويثير الجدل العقيم والخواطر المتعبة في عالم الغيب التي عقل العقل عن الإجابة عليها.

وبعيدا عن التأويلات اللغوية والمباحث الفلكية فإن هذا النص لو أردنا أن نتمعنه بقلوبنا فإنه سيربي فإن روحا شفافة نرى من خلالها عظمة الخالق وعلوه وقربه وإحاطته، دون أن نتكلف السؤال عن هذه المعاني هل هي بذاته؟ أم بقبضته؟ أم

---

[٣] الأسماء والصفات: ٤٠٠.

[٤] فتح الباري: ٣٦٢/١٣.

بعلمه وقدرته؟ فهذه الأسئلة لاتهمنا في ميداننا التكليفي ولا ينبني عليها أي عمل. ثم إنها أسئلة تولدت نتيجة الجدل الفلسفي الكلامي النظري البعيد عن روح العمل وسمت العبادة. وهذا في رأيي -كما قلت مرارا- هو موقف السلف الحقيقي فليس هو تفويضا يفضي إلى تعطيل النص، ولا هو تأويلا يثير الجدل والخلاف وإنما الوقوف على النص وتدبره والاستفادة منه في عالم الشهادة عالم التكليف والعبادة.

فقوله : ﷺ {فليس دونك شيء} هو كقوله تعالى: {وإذا سألك عبادي عني فإن قريب} فالله دان قريب واستشعار هذا الدنو يلقي في القلب حنانا ويسكب فيه ودا قد يرقى به إلى مرتبة الإحسان: {أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فانه يراك}[1] وهذا يكفي أن يكون هو المقصود من النص -والله أعلم-.

ثالثا: جهة الأمام

وردت بعض النصوص تشير إلى أن الله تعالى يكون أمام الإنسان أو في مواجهته.

ومن النصوص الواردة في ذلك:

أ- قوله تعالى: {فأينما تولوا فثم وجه الله} البقرة/١١٥.

ب- قوله : ﷺ {إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يتنخمن أحد قبل وجهه في الصلاة}[1]. وفي رواية ابن خزيمة: {إن المسلم إذا دخل صلاته أقبل الله إليه بوجهه فيناجيه فلا ينصرف عنه أو يحدث حديثا}[2].

وفي هذه النصوص مسألتان من الصفات الخبرية الأولى: الوجه، والثانية: كونه تعالى في مواجهة المصلي. أما الأولى فليس هذا محلها إلا بالقدر الذي نحتاجه هنا. وأما الثانية فهي المقصود هنا. وسنفصل القول أولا في الآية ثم في الحديث.

---

[1] هذه قطعة من حديث جبريل المعروف. وانظر صحيح البخارى: ١٩/١. ومسلم بشرح النووي: ١٥٧/١.

[1] رواه البخاري: فتح الباري: ٢٣٥/٢ ومسلم: صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٨/٥.

[2] التوحيد وإثبات صفات الرب: ١٠.

أقوال العلماء في الآية:

ذهب الجمهور إلى تأويل الآية بتأويلات متقاربة بينما أثبتها البعض صفة لله تعالى. وأهل التفويض كفونا مؤونة البحث عن آرائهم لأنهم لا يتدخلون في تفاصيل هذه المسائل -كما مر- فلنبين القولين الآخرين:

١- الإثبات:

ممن أثبت الآية على ظاهرها بل وربط بينها وبين الحديث بعدها ابن خزيمة -رحمه الله- إذ يقول: (إن لله وجها يقبل به على وجه المصلي له كما أوحى إليه فيما أنزل عليه من الفرقان {فأينما تولوا} أي بصلاتكم {فثم وجه الله})[١]. وأبو سعيد الدارمي -رحمه الله- إذ يقول: (إنه عنى به الوجه الذي هو الوجه عند المؤمنين لا الأعمال الصالحة ولا القبلة)[٢] وينكر على من تأوله بالقبلة ونحوها فيقول: (ثم زدتم عليها فادعيتم أن وجه الله مخلوق إذ ادعيتم أنه وجهه وجه القبلة ووجوه الأعمال الصالحة)[٣]. وابن القيم -رحمه الله- إذ يقول{: فثم وجه الله} وهذا لا يتعين حمله على القبلة والجهة ولا يمتنع أن يراد به وجه الرب حقيقة فحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى يوضحه: .. أنه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعا ولا عرفا بل القبلة لها اسم يخصها والوجه له اسم يخصه فلا يدخل أحدهما على الآخر ولا يستعار اسمه له. نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى: {وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا} البقرة/١٤٨ وقد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف فإنها كزنة وعلة، وإنما سميت قبلة ووجهة لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه وأما تسميتها وجها فلا عهد به فكيف إذا أضيفت إلى الله تعالى)[٤].

٢- التأويل:

وهو رأي جماهير العلماء من السلف والخلف. والأغلب على أنه القبلة وقال بعضهم: هو ثواب الله تعالى. يقول ابن كثير: (وقال عكرمة عن ابن عباس {فأينما تولوا فثم وجه الله} قال قبلة الله أينما توجهت شرقا أو غربا وقال مجاهد: {فأينما

---

[١] التوحيد وإثبات صفات الرب: ١١.

[٢] الرد على المريسي: ٥١٦.

[٣] الرد على المريسي: ٥٢٠.

[٤] مختصر الصواعق المرسلة: ٣٥٤-٣٥٥.

تولوا فثم وجه الله} حيثما كنتم فلكم قبلة تستقبلونها: الكعبة)[1]. ويقول البغوي: (وقال الحسن ومجاهد وقتادة ومقاتل بن حيان: فثم قبلة الله والوجه والوجهة والجهة: القبلة وقيل: رضا الله تعالى)[2]. ويقول الترمذي: (ويروى عن مجاهد في هذه الآية {أينما تولوا فثم وجه الله} قال: فثم قبلة الله)[3]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (قد قال مجاهد والشافعي: يعني قبلة الله. فقلت: نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق وليست هذه الآية من آيات الصفات ومن عدها في الصفات فقد غلط فإن سياق الكلام يدل على المراد)[4]. ويقول الشوكاني: (أي جهة تستقبلونها فهناك وجه الله أي المكان الذي يرتضي لكم استقباله)[5]. ويقول النسفي: ({فثم وجه الله} - أي جهته التي أمر بها ورضيها)[6]. ويقول الواحدي: (أي فأينما تولوا وجوهكم فثم هناك وجه الله قبلة الله التي تعبدكم بالتوجه إليها)[7]. ويقول الحاوي: {فأينما تولوا} وجوهكم في الصلاة بأمره {فثم} أي هناك {وجه الله} أي قبلته كما قاله مجاهد وقريء بفتح التاء واللام أي فأينما توجهوا إلى القبلة فثم مرضاة الله)[8].

---

(1) تفسير ابن كثير: ١/١٥٠. ونقل هذا عن ابن عباس ومجاهد الطبري في تفسيره: ١/٥٠٦.

(2) تفسير البغوي: ١/٩٩.

(3) الجامع الصحيح: ٥/١٨٩.

(4) مجموع الفتاوى: ٣/١٩٣. وقد نقل ابن القيم ذلك عن مجاهد والشافعي مع إنكاره عليهما: مختصر الصواعق المرسلة: ٣٥٤. ونقله البيهقي عن الشافعي: الأسماء والصفات: ٣٠٩.

(5) تفسير البيضاوي: ١/٨٣ فتح القدير: ١/١٣١.

(6) فتح القدير: ١/١٣١. تفسير النسفي: ١/٧٠.

(7) الوجيز: ١/٣١.

(8) مراح لبيد: ١/٣١.

أقوال العلماء في الحديث:

إذا كان الخلاف في تفسير الآية قد قسم العلماء إلى جمهور مؤولين وقلة مثبتين فالأمر في الحديث مختلف وكما سنرى: -

١- الإثبات: ذهب الذين أثبتوا ظاهر الآية إلى الإثبات في هذا الحديث أيضا كما مر معنا قول ابن خزيمة -رحمه الله- بل واعتبر الآية والحديث بمعنى. وكذلك أبو سعيد الدارمي في معرض رده على المريسي إذ يقول: (ثم قلت أيها المعارض: إن هذا يحتمل أن الله يقبل عليه بنعمته وإحسانه وإفضاله وما أوجب للمصلي من الثواب كما قال {فثم وجه الله} و{كل شيء هالك إلا وجهه} إلى أن يقول: فيقال لهذا المعارض لم تدع غاية في إنكار وجه الله ذي الجلال والإكرام، والجحود به وبآياته التي تنطق بالوجه ... الخ)[١]. وأكثر من ربط بين الآية والحديث ابن القيم وجعل الحديث هذا مفسراً للآية فيقول: (إنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة للآية مشتقة منها كقوله : ﷺ {إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنما يستقبل ربه }. وقوله: {إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه الخ}[٢]. وابن تيمية -رحمه الله- بالرغم من تأويله للآية بل وإنكاره أن تكون من آيات الصفات، نراه يثبت الحديث على ظاهره، فيقول: (وكذلك قوله : ﷺ {إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يبصق قبل وجهه} الحديث. حق على ظاهره وهو سبحانه فوق العرش وهو قبل وجه المصلي. بل وهذا الوصف يثبت للمخلوقات فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه وكانت أيضا قبل وجهه)[٣].

---

(١) الرد على المريسي: ٥١٥.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: ٣٥٩.

(٣) مجموع الفتاوى: ٥/١٠٧. وانظر أيضا نفس المصدر: ٦/٥٧٦.

٢ـ التأويل: وقد أول هذا الحديث كثير من العلماء بتأويلات مختلفة. ومن هؤلاء الإمام النووي -رحمه الله- حيث قال: ({فإن الله قبل وجهه} أي الجهة التي عظمها، وقيل: فإن قبلة الله، وقيل: ثوابه ونحو هذا)[١] ولم يذكر رأيا آخر. وينقل السيوطي عن ابن عبد البر قوله: (هو كلام خرج على التعظيم لشأن القبلة)[٢]. وحمله السندي على التشبيه بالمناجى فيقول: ({قبل وجه إذا صلى} أي: أنه يناجيه ويقبل عليه تعالى في تلك الجهة وهو تعالى من هذه الحيثية كأنه في تلك الجهة فلا يليق إلقاء البصاق فيها)[٣] وقد ذكر ابن فورك -رحمه الله- له تأويلات كثيرة منها: ({فإن الله قبل وجهه إذا صلى} أي ثوابه وكرامته، ويحتمل أن يكون الخبر على معنى الترغيب في إدمان الخشوع في الصلاة والحض عليها يريد ﷺ بذلك أن أولى الأشياءِ بالمصلي أن يكون يشتغل قلبه بذكر الله وذكر عظمته وعزته وقدرته ويكون المعنى أن عظمة الله وعزته يجب أن تكون تلقاء وجهه على معنى أنه يجب أن يكون شغله بها وبذكرها وتجديد إحضارها القلب عن غيره. ويحتمل أن يكون ذلك ضربا من آداب الصلاة علمه المصلي حتى يكون في صلاته متحرما بحرمتها معظما لأمرها وللجهة التي استقبل إليها خاصة تعظيما لأمر الله)[٤]. ويقول الخطابي: (تأويله أن القبلة التي أمره الله تعالى بالتوجه إليها للصلاة قبل وجهه فليصنها عن النخامة وفيه إضمار وحذف واختصار كقوله تعالى: {وأشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ العِجْلَ} البقرة/٩٣. أي حب العجل وكقوله {واسْأَلِ القَرْيَةَ} يوسف/٨٢ يريد أهل القرية ومثله في الكلام كثير وإنما أضيف تلك الجهة إلى الله تعالى على سبيل التكرمة كما قيل بيت الله وكعبة الله)[٥]. وقال أبو الحسن بن مهدي: (معنى قوله : {إن الله قبل وجهه} أي أن ثواب

---

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/٣٨.

[٢] شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢/٥١-٥٢.

[٣] شرح سنن النسائي للسيوطي/حاشية السندي: ٢/٥١-٥٢.

[٤] مشكل الحديث: ١١٨.

[٥] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٦٥-٤٦٦.

الله لهذا المصلي ينزل عليه من قبل وجهه) وتعقب الذهبي قول أبي الحسن بقوله: (وحديث أبي ذر يؤكد هذا التأويل)[1] وحديث أبي ذر رضي الله عنه- هو ما رواه عن رسول الله ﷺ أنه قال: {إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه}[2].

رابعا: الإحاطة والسعة

وردت نصوص كثيرة تصف الله تعالى بأنه محيط وواسع، ومن هذه النصوص :

١- قوله تعالى: {وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ} البقرة/١٩.

٢- قوله تعالى: {إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ} فصلت/٥٤.

٣- قوله تعالى: {إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ} هود/٩٢.

٤- قوله تعالى: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ} البقرة/١١٥.

٥- قوله تعالى: {وكَانَ اللَّهُ واسِعاً حَكِيماً} النساء/١٣٠.

وقد اتفقت كلمة العلماء على تأويل الإحاطة والسعة بمعان تليق بالله تعالى ولم يشذ إلا القليل كما سنرى. يقول أستاذنا الدكتور محسن عبد الحميد: (يكاد يجمع المفسرون منذ أواخر عصر الصحابة إلى اليوم على أن آيات الإحاطة لا يمكن أن تحمل على ظاهرها وإنما لا بد من التأويل بدليل القرآن الذي يفسر بعضه بعضا وبدليل العقل الذي يحيل على الله تعالى الإحاطة المادية وبدليل اللغة القائم على أساس المجاز والتي نزل بها القرآن الكريم، ولهذه الأصول الثابتة اضطر صاحب شرح العقيدة الطحاوية أن يؤول آيات الإحاطة فقال: (وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا وإنما المراد إحاطة عظمته وسعة علمه وقدرته)[3].

---

[1] الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٦٦.

[2] أبو داود: ٢٤٦/١. والنسائي: ٦/٣. والترمذي وقال: (حديث أبي ذر حسن) وعلق أحمد محمد شاكر بقوله: (بل هو حديث صحيح) ٢٢٠/٢. ورواه الدارمي: ١١٠/١. والبيهقي في الأسماء والصفات: ٤٦٦.

[3] آيات الصفات بين المفوضة والمؤولة: ١٩. وانظر ما نقله: شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٤/٢.

وقد نقل ابن جرير -رحمه الله- أقوال غير واحد من السلف في تأويل الإحاطة بالقدرة ونحوها، فقد نقل في قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ} الإسراء/٦٠، قول الحسن: عصمك من الناس. وعن عروة بن الزبير: قوله أحاط بالناس قال: منعك من الناس. قال معمر قال قتادة مثله[١]. وفي قوله تعالى: {والله محيط بالكافرين} ينقل قول ابن عباس -رضي الله عنهما-: (الله منزل ذلك بهم من النقمة) وعن مجاهد قوله: (جامعهم في جهنم)[٢]. وقد تتبعت كل الآيات التي ورد فيها وصف الله تعالى بالإحاطة فما وجدت ابن جرير يخرج في تأويلها عن ذلك. وفي قوله تعالى: {إن الله واسع عليم} يقول ابن جرير: (يعني جل ثناؤه بقوله: {واسع} يسع خلقه كلهم بالكفاية والإفضال والجود والتدبير)[٣]. ولم يخرج ابن كثير -رحمه الله- عن ذلك أيضا، فهو يقول مثلا في قوله تعالى: {والله محيط بالكافرين}: (أي ولا يجدي عنهم حذرهم شيئا لأن الله محيط بقدرته وهم تحت مشيئته وإرادته)[٤]. وفي قوله تعالى: {وكان الله بكل شيء محيطاً} يقول ابن كثير: (أي علمه نافذ في جميع ذلك لا تخفى عليه خافية)[٥]. وفي قوله تعالى: {إن الله واسع عليم} اكتفى بنقل ما قاله ابن جرير نصا[٦]. وإذا كان هذا هو رأي السلف وأهل الأثر فإن أهل التأويل والرأي سيذهبون هذا المذهب من باب الأولى. ومن راجع تفسير هذه الآيات في كتبهم علم ذلك يقينا. ويشهد لهذا التأويل أن لفظ الإحاطة والسعة قد ورد مقرونا بهما صفات العلم والقدرة والمغفرة وما إلى ذلك من المعاني[٧]. من مثل قوله تعالى

---

(١) تفسير الطبري: ١٥/١٠٩-١١٠.

(٢) تفسير الطبري: ١/١٥٨.

(٣) تفسير الطبري: ١/٥٠٦.

(٤) تفسير ابن كثير: ٥٣.

(٥) تفسير ابن كثير: ١/٥٣١.

(٦) تفسير ابن كثير: ١/١٥٢.

(٧) انظر البقرة/١١٥،٢٤٧،٢٦١،٢٦٨. وآل عمران/٧٣. والنساء/١٣٠. والمائدة/٥٤. والأنعام/٨٠. والأعراف/٨٩. وطه/٩٨. والنور/٣٢. والنجم/٣٢.

: {وسع ربي كل شيء علما} بل لم تأت في القرآن الكريم آية واحدة تصف الله بأنه واسع بلفظ الاسم أو الفعل إلا وفيها ذكر العلم أو الحكمة أو المغفرة. وأغلب آيات الإحاطة لا تخلو عن هذه أيضا[1] ولذلك يجيء وصف الله تعالى نفسه بها بعد ذكر العمل من مثل قوله: {إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ} آل عمران/١٢٠. والعمل أمر معنوي لا يحتاج إلى إحاطة مكانية بل هو العلم والقدرة. كقوله تعالى: {وأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً} الطلاق/١٢. وقوله: {لِيَعْلَمَ أن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً} الجن/٢٨. وقوله: {وأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً} الفتح/٢١.

ولم أجد من تكلم عن الإحاطة باعتبارها صفة لله تعالى على ظاهرها -في حدود ما أطلعت عليه- إلا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -عليهما الرحمة-[2]. أما ابن تيمية فله رسالة خاصة في هذه الصفة. وقد ربط بين نصوص الإحاطة هذه والنصوص الواردة في قبض الله لسماواته وأرضه بيديه بالإضافة إلى حديث الإدلاء. وهذه بعض النتف مما جاء في رسالته ليتبين للقارئ رأي ابن تيمية بوضوح في هذه المسألة:

يقول ابن تيمية: (واستدارة الأفلاك كما أنه قول أهل الهيئة والحساب فهو الذي عليه علماء المسلمين كما ذكره أبو الحسن بن المنادي وأبو محمد بن حزم وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم أنه متفق عليه بين علماء المسلمين ... وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم أن المحيط هو العالي على المركز من كل جانب ... وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا فلا يتوجه إليه وإلى ما فوقه الإنسان إلا من العلو ... ومن

---

[1] وانظر آل عمران/١٢٠. والنساء/١٠٨. والأنفال/٤٧. وهود/٩٢.

[2] إلا أن مجاهدا فسر الإحاطة فى قوله تعالى: {إن ربك أحاط بالناس} بقوله: (فهم فى قبضته). إلا أن الطبري الذي نقل قول مجاهد هذا قد استشهد به على تأويله للإحاطة بالقدرة. تفسير الطبري: ١٠٩/١٥. ويعضد فهم الطبري لقول مجاهد هذا تأويل مجاهد لآية مماثلة بنحو القدرة وقد مر: ص ١٨٠.

توجه إلى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء فكيف بالتوجه إلى العرش أو إلى ما فوقه وغاية ما يقدر أن يكون كري الشكل. والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله فإن السموات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا)[1] ثم يقول بعد ذلك: (والإحاطة قد علم أن الله قادر عليها وعلم أنها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة وليس في إثباتها في الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع)[2] وقد يفهم من كلام ابن تيمية هذا أن الله سبحانه كالأفلاك من حيث كروية الشكل فيعقب ابن تيمية نافيا هذا بخاتمة رسالته فيقول: (وإنما تنشأ الشبهة في اعتقادين فاسدين أحدهما: أن يظن أن العرش إذا كان كريا والله فوقه وجب أن يكون الله كريا، ثم يعتقد أنه إذا كان كريا فيصبح التوجه إلى ما هو كري كالفلك التاسع من جميع الجهات، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال فإن الله مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كري سواء كان هو التاسع أو غيره لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها، كما لا يجوز أن يظن أنه مشابه لها في أقدارها ولا في صفاتها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيرا بل قد تبين أنه أعظم وأكبر من أن تكون المخلوقات عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك وإنها عنده أصغر من الحمصة والفلفلة ونحو ذلك في يد أحدنا)[3]. وأما ابن القيم -رحمه الله- فلا يخرج عن كلام شيخه المتقدم وسأكتفي بنقل قطعة من كلامه: (فإنه سبحانه محيط بالعالم كله وإن العالم العلوي والسفلي في قبضته كما قال تعالى: {والله من ورائهم محيط} فإذا كان محيطا بالعالم فهو فوقه بالذات عالٍ عليه من كل وجه وبكل معنى فالإحاطة تتضمن العلو والسعة والعظمة فإذا كانت السموات السبع والأرضون السبع في قبضته فلو وقعت حصاة أو

---

(1) مجموع الفتاوى: ٦/٥٦٦-٥٦٧.

(2) مجموع الفتاوى: ٦/٥٧٤.

(3) مجموع الفتاوى: ٦/٥٨٢.

دلي بحبل لسقط في قبضته سبحانه - ثم قال: وأما تأويل الترمذي له[٤] بالعلم فقال شيخنا: هو ظاهر الفساد من جنس تأويلات الجهمية بل بتقدير ثبوته فإنما يدل على الإحاطة. والإحاطة ثابتة عقلا ونقلا وفطرة)[١].

خامسا: النصوص التي يوهم ظاهرها أن الله سبحانه حال في مكان ما

وردت بعض النصوص التي توهم أن الله يحل في مكان ما من الأمكنة وسنفصل القول فيها كما يأتي:

أ- النصوص الموهمة أن الله سبحانه حال في السماء:

وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة نصوص كثيرة يوهم ظاهرها أن الله حال في السماء ومن هذه النصوص:

١- قوله تعالى: {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ* أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ} الملك/١٦،١٧.

٢- قوله تعالى: {وهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وجَهْرَكُمْ} الأنعام/٣.

٣- حديث الجارية وفيه: {قلت يا رسول الله أفلا أعتقها قال: ائتني بها فأتيته بها فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال من أنا؟ قالت: أنت رسول الله قال: اعتقها فإنها مؤمنة)[٢]. هذا بالإضافة إلى أحاديث النزول إلى السماء التي سنفصل القول فيها في الفصل الثالث من هذا الباب -إن شاء الله-.

---

[٤] أي حديث الإدلاء الذى تقدم.

[١] مختصر الصواعق المرسلة: ٤١٥.

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/٢٤. ونحوه فى الموطأ: ٥٥٢. ورواه أبو داود بروايات مختلفة ومنها: {فأشارت إلى السماء}: ٣/٢٢٧.

و يبدو أن أهل السنة قد اتفقوا على تأويل هذه النصوص ولم يأخذ أحد منهم بظاهرها[٣]. لأن ظاهرها أن الله في السماء، ومعلوم أن السموات السبع فوقها الكرسي وفوق الكرسي العرش ونسبة السموات والأرض إلى العرش كحلقة في فلاة. فالسماء في غاية الصغر بالنسبة لما فوقها. بل ينص القرآن على أن السموات مطويات بيمينه والأرض جميعا قبضته. فكيف تحويه سماء يطويها بيمينه؟! ينقل النووي عن القاضي عياض عليهما الرحمة- قوله: (لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء كقوله تعالى: {أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض} ونحوه ليست على ظاهرها بل متأولة عند جميعهم فمن قال بإثبات جهة فوق من غير تحديد ولا تكييف من المحدثين والفقهاء والمتكلمين تأول {في السماء} أي على السماء. ومن قال من دهماء النظار والمتكلمين وأصحاب التنزيه بنفي الحد واستحالة الجهة في حقه سبحانه وتعالى تأولوها تأويلات بحسب مقتضاها)[١].

فهم إذاً مع اتفاقهم على التأويل إلا أنهم مختلفون في بواعث هذا التأويل فالمثبتون للعلو المطلق لله تعالى على خلقه وأنه فوق العرش مستو عليه ليس فوقه شيء، أولوا هذه النصوص لأنها تتعارض مع هذه النصوص بل وأولوها تأويلا يصحح عندهم جعلها أدلة لإثبات العلو، وأغلب تأويلهم انصب على كلمة "في" الواردة في هذه النصوص حيث قالوا: إنها بمعنى "على" يقول البيهقي -رحمه الله-: (ومعنى قوله في هذه الأخبار {من في السماء} أي فوق السماء على العرش)[٢]. ويقول ابن تيمية - مفصلا لهذا الرأي بكلام طويل نقتبس منه ما يأتي: (ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله: أنه في السماء أنه في العلو وأنه فوق كل شيء. وكذلك الجارية لما قال لها: أين الله؟ قالت

[٣] إلا من اختار التفويض المطلق والسكوت.

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/٢٤-٢٥.

[٢] الأسماء والصفات: ٤٢٤.

: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها وإذا قيل: العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به. إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله كما لو قيل: العرش في السماء فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها كما قال: {ولأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} طه/٧١، وكما قال: {فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ} آل عمران/١٣٧، وكما قال: {فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ} التوبة/٢. ويقال: فلان في الجبل وفي السطح وإن كان على أعلى شيء فيه)[1].

ويقول أبو بكر أحمد ابن إسحاق: (قد تضع العرب (في) بموضع (على) قال الله عز وجل: {فسيحوا في الأرض} وقال: {لأصلبنكم في جذوع النخل} معناه على الأرض وعلى النخل وكذلك قوله في السماء أي على العرش فوق السماء)[2].

وأما أهل التأويل الذين ينفون عن الله الجهة والمكان أصلا فإنهم قد اختلفوا في تأويل هذه النصوص إلا أن أغلبهم يؤولها بأن المقصود بالذي في السماء هو غير ذات الله ففي النصوص عندهم حذف واختصار يقول مثلا الواحدي: {أأمنتم من في السماء} قدرته وسلطانه وعرشه)[3]. ويقول النسفي: {أأمنتم من في السماء} أي من ملكوته في السماء لأنها مسكن ملائكته ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه)[4]. ويقول إمام الحرمين الجويني: (فيجوز أن يقال: معنى قوله: {أأمنتم من في السماء} حكمه وأمره وسلطانه ... ويجوز أن يريد الله بقوله: {من في السماء} ملكا مسلطا على عذاب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبريل فإنه الذي جعله

---

(١) الرسالة التدمرية: ٥٧ وانظر القاعدة المراكشية: ٧٨.

(٢) الأسماء والصفات: ٤٢١. وفتح الباري: ٤١٨/١٣.

(٣) الوجيز: ٣٩٠/٢.

(٤) تفسير النسفي: ٢٧٦/٤.

الله جعل قرى قوم لوط عاليها سافلها واقتلعها من حيث أراد الله)[٥] ومنهم من تأول ذلك تأويلا بعيدا فزعم أن قوله: {في السماء} أي بزعم المشركين. يقول النسفي مجوزا هذا التأويل: (أو لأنهم كانوا يعتقدون التشبيه وأنه في السماء وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء وهو متعال عن المكان)[١]. ويقول الجاوي: (أي بل أأمنتم أيها المكذبون من تزعمون أنه في السماء وهو منزه عن المكان)[٢]. وإنما استبعدت هذا التأويل لأنه لو كان الأمر كذلك لعقب الله عليه بالإنكار فلما لم ينكر الله اعتقادهم هذا بل هنالك نصوص كثيرة يدعم ظاهرها هذا الاعتقاد استبعدت هذا التأويل.

ولقد كثر النزاع في حديث الجارية ليس لقولها: (في السماء) وإقراره ﷺ لأن هذا من جنس ما ورد في النصوص الأخرى ولكن لسؤاله ﷺ لها: أين الله؟ مع جوابها: في السماء. وهذا من أظهر الأدلة عند القائلين بالجهة. بل منهم من جعل الإجابة على هذا السؤال هي المحك بين الإيمان والكفر!![٣]. فماذا يقول أهل التأويل عن هذا؟ وسأكتفي بنقل نصين يمثلان رأي المؤولة بجلاء أما الأول فللإمام النووي رحمه الله- وأما الثاني فلإمام الحرمين عليه الرحمة-. يقول النووي بعد أن ذكر رأي أهل التفويض في الحديث-: (والثاني تأويله بما يليق به فمن قال بهذا قال: كان المراد امتحانها هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده وهو الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى المصلي استقبل الكعبة وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما أنه ليس منحصرا في جهة الكعبة بل ذلك لأن

---

[٥] الشامل: ٥٥٦.

[١] تفسير النسفي: ٤/٢٧٦.

[٢] مراح لبيد: ٢/٣٩٠.

[٣] عقد ابن منده رحمه الله- بابا خاصا سماه (ذكر ما يدل على أن المقر بالتوحيد إشارة إلى السماء بأن الله في السماء دون الأرض وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى مؤمنا ثم ساق حديث الجارية. كتاب الإيمان: ١/٢٣٠.

السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين، أو هي من عبدة الأوثان العابدين للأوثان التي بين أيديهم فلما قالت: في السماء علم أنها موحدة وليست عابدة للأوثان)[٤]. ويقول إمام الحرمين: (إنه ﷺ كلمها على ما قدرها عليه وحسبها معتقدة له. كما روي أنه ﷺ قال لأم جميل: كم تعبدين من إله؟ قالت: خمسة وإنما يسأل عما يتوقع تعدده ولا يجوز حمل كلام رسول الله ﷺ على توقع العدد. فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد وهذا نحو قوله تعالى: {أَيْنَ شُرَكَائِيَ} النحل/٢٧. فليس المراد به تثبيت الشركاء إلى أن قال- على أنا نقول لا بعد في إطلاق أين من غير قصد التعرض للمكان اتساعا في الكلام وتجوزا إذ قد يقول القائل: أين هذا الحديث من هذا الحديث وليس القصد منه تباعدهما بمكانين، وأمثلة ذلك تكثر فكأنه ﷺ قال: أين موقع معرفة الله منك)[١].

وإذا كان للباحث أن يقول كلمة في هذه المعركة فسأكتفي باستجداء نظر القارئ للملاحظات التالية التي وجدتها وسجلتها حول الحديث:

١- تعدد الروايات واختلاف ألفاظها في هذا الحديث. ولكثرة ما وجدت من ذلك فسأكتفي بالإشارة إلى ما جاء في كتاب "التوحيد وإثبات صفات الرب" لابن خزيمة -رحمه الله- فقد أورد للحديث عدة روايات وفي بعضها أن الجارية كانت أعجمية فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ فأشارت إلى السماء[٢]. وفي رواية أخرى (فقال: تشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم. قال تشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم)[٣] وليس فيه (أين الله؟) ولا أنها أشارت إلى السماء.

---

[٤] صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٤/٥.

[١] الشامل: ٥٦٨.

[٢] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٨١. وانظر سنن أبي داود: ٢٢٨/٣.

[٣] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٨٢. ولمعرفة المزيد من هذه الروايات انظر السنن الكبرى للبيهقي: ٥٧/١٠.

٢- إني لم أجد فيما اطلعت عليه أن رسول الله ﷺ سأل أحدا في غير هذا الحديث هذا السؤال ولا أن أحدا من الصحابة -رضي الله عنهم- سأله لمن يشك في إسلامه. سوى ما وجدته في تفسير ابن كثير عن الحسن قال: سأل أصحاب رسول الله ﷺ أين ربنا؟ فأنزل الله عز وجل: {وإذا سألك عبادي عني فإني قريب}[1] وهذا الجواب لا يتناسب مع جواب الجارية.

٣- لا يمكن عد هذا الجواب دليلا على الإسلام لأن المشركين وأهل الكتاب كلهم يؤمنون بوجود الله. وأغلبهم يقول إنه في السماء. وهي أجابت بما يجيب به الكثير من المشركين والكتابيين فكيف يكون جوابها دليلا على إيمانها؟ قد يقال: إنما عرف إيمانها بجوابها عن السؤال الثاني. وهذا ما نريد أن نصل إليه. أي أن لا يعد هذا هو الفيصل بين الإيمان والكفر والله اعلم-.

وبعد هذا فتجدر الإشارة إلى أن كثيرا من النصوص التي وردت بمثل هذه الألفاظ قد أولها غير واحد ممن لم يعرفوا بالتأويل. فمن ذلك ما روي عن قتادة في قوله تعالى: {وهو الذي في السماء إله ... الآية} أنه قال: (هو الذي يعبد في السماء ويعبد في الأرض)[2]. ويقول ابن قتيبة: (وأما قوله: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} الزخرف/٨٤ فليس في ذلك ما يدل على الحلول بهما وإنما أراد أنه إله السماء وإله من فيها وإله الأرض وإله من فيها)[3]. ويقول البيهقي وهو من المثبتين للعلو: (وكيف ما كان فلو أن قائلا قال: فلان بالشام والعراق يملك. لدل قوله: يملك على الملك بالشام والعراق لا أنه بذاته فيهما)[4] ويقول ابن جرير الطبري: (وقوله تعالى: {وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله} يقول تعالى ذكره: والله الذي له

---

(١) تفسير ابن كثير: ١/٢٠٧.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٣١.

(٣) تأويل مختلف الحديث: ١٧٣.

(٤) الأسماء والصفات: ٤٣١.

الألوهية في السماء معبود وفي الأرض معبود كما هو في السماء معبود)[٥]. وفي قوله تعالى: {وهو الله في السموات وفي الأرض} يقول ابن كثير: (اختلف مفسروا هذه الآية على أقوال بعد اتفاقهم على إنكار قول الجهمية الأول القائلين -تعالى عن قولهم علوا كبيرا- بأنه في كل مكان حيث حملوا الآية على ذلك. فالأصح من الأقوال أنه المدعو الله في السموات وفي الأرض أي يعبده ويوحده ويقر له بالإلهية من في السموات ومن في الأرض ويسمونه الله)[١].

ب- النصوص الموهمة أن الله سبحانه حال في الأرض:

مرت معنا النصوص الموهمة أن الله في السماء. وورد في بعضها اقتران الأرض بالسماء من مثل قوله تعالى: {وهو الله في السموات وفي الأرض} وقوله: {وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله} وإذا كان العلماء قد اتفقوا على تأويل لفظة {في السماء} فاتفاقهم على تأويل {في الأرض} أولى: وقد فصلنا القول هناك فلا داعي لإعادته هنا. ولكن هنالك بعض النصوص تحتاج إلى دراسة. ومن هذه النصوص:

١- قوله تعالى: {إِذْ قَالَ مُوسَى لأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَاراً سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ * فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ} النمل/٨٧ وهذا النص مع أنه ليس صريحا في أنه من آيات الصفات إلا أن اختلاف المفسرين في تعيين {من في النار} هو الذي جعل هذا النص يدرس ضمن الصفات. ولنلخص الآن أقوال العلماء فيه:

من حشو الكلام أن نذكر هنا أقوال أهل التأويل النافين للجهة والمكان أصلا فالذين ينفون عن الله صفة العلو على عرشه مع ورودها بأدلة كثيرة لأنها تتعارض

---

[٥] تفسير الطبري: ١٠٤/٢٥.

[١] تفسير ابن كثير: ١١٧/٢.

عندهم مع دليل عقلي قاطع وهو استحالة الجهة على الله فما بالك بمثل هذا النص. فلندع الكلام عن هؤلاء لنر آراء الذين لم يعرفوا بالتأويل، وهؤلاء قد انقسموا فريقين، يقول ابن جرير -رحمه الله-: (واختلف أهل التأويل في المعني بقوله {من في النار} فقال بعضهم: عني جل جلاله بذلك نفسه وهو الذي كان في النار وكانت النار نوره في قول جماعة من أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سعد قال ثني أبي قال ثني عمي قال ثني أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله: {فلما جاءها نودي أن بورك من في النار} يعني نفسه. قال كان نور رب العالمين في الشجرة. حدثني إسماعيل ابن الهيثم أبو العالية العبدي قال ثنا أبو قتيبة عن ورقاء عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير في قول الله: {بورك من في النار} قال: ناداه وهو في النار ... وقال آخرون بل معنى ذلك بوركت النار، ذكر من قال ذلك حدثني الحارث قال ثنا الأشيب قال: ثنا ورقاء عن أبي نجيح عن مجاهد {نودي أن بورك من في النار} بوركت النار كذلك قاله ابن عباس. حدثني محمد بن عمرو قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا عيسى. وحدثني الحارث قال: ثنا الحسن قل: ثنا ورقاء جميعا عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: {أن بورك من في النار} قال: بوركت النار. حدثنا القاسم قال: ثنا الحسين قال: ثني حجاج عن ابن جريج قال: قال مجاهد: {بورك من في النار} قال : بوركت النار)[1]. وتكلم ابن تيمية -رحمه الله- كلاماً طويلا حول هذه الآية ونقل فيها أقوال كثير من السلف فمما نقله عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قوله: ({بورك من في النار} يعني نفسه قال كان نور رب العالمين في الشجرة ومن حولها). وعن عكرمة قال: (كان الله في نوره) وعن سعيد بن جبير قال: (ناداه وهو في النور). وعن ابن ضمرة قال: (إنها لم تكن نارا ولكن كان نور الله وهو الذي كان في ذلك النور وإنما كان ذلك النور منه وموسى حوله). وعن محمد بن كعب قال: (النار نور الرحمة) وعن السدي قوله: (كان في النار ملائكة). وعن مجاهد قوله: ({بورك من

---

[1] تفسير الطبري: ١٩/١٣٣-١٣٤.

في النار} بوركت النار). وابن تيمية يميل إلى اعتبار هذه الآية على حقيقتها ويستشهد بها على أن الله يقرب من عباده كيف يشاء وينفي ما قد يلزم من ذلك من محال. فيقول : (وأصل هذا أن قربه سبحانه من بعض مخلوقاته ودنوه من بعض مخلوقاته لا يستلزم أن تخلو ذاته من فوق العرش بل هو فوق العرش ويقرب من خلقه كيف يشاء ... وهذا كقربه إلى موسى لما كلمه من الشجرة)[٢]. وسنأتي على رأيه مفصلا إن شاء الله عند الحديث عن النصوص الواردة في القرب.

وأما ابن كثير -رحمه الله- فيقول: (قال ابن عباس وغيره: لم تكن نارا وإنما كانت نورا يتوهج وفي رواية عن ابن عباس نور رب العالمين فوقف موسى متعجبا مما رأى {فنودي أن بورك من في النار} قال ابن عباس: تقدس، {ومن حولها} أي من الملائكة قاله ابن عباس وعكرمة وسعيد بن جبير والحسن وقتادة. وقال ابن أبي حاتم حدثنا يونس بن حبيب حدثنا أبو داود هو الطيالسي حدثنا شعبة والمسعودي عن عمرو بن مرة سمع أبا عبيدة يحدث عن أبي موسى -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: {إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل} زاد المسعودي {وحجابه النور أو النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره} ثم قرأ أبو عبيدة {أن بورك من في النار ومن حولها} وأصل الحديث مخرج في صحيح مسلم[١] من حديث عمرو بن مرة. وقوله تعالى: {وسبحان الله رب العالمين} أي الذي يفعل ما يشاء ولا يشبهه شيء من مخلوقاته ولا يحيط به شيء من مصنوعاته وهو العلي العظيم المباين لجميع المخلوقات ولا يكتنفه الأرض والسموات بل هو

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٥/٤٦٠ وما بعدها.

[١] نص الحديث في مسلم: {عن أبي عبيدة عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال: إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور وفي رواية أبي بكر النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه} صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٢-١٣.

الأحد الصمد المنزه عن مماثلة المحدثات)[٢]. ويبدو من ربط أبـي عبيـدة بيـن الآيـة وحديث الحجاب أنه يفسر الآية بالحديث بمعنى أن النار التي رآها موسى هي حجابه تعالى. ويكون ذلك مثل قوله ﷺ لما سأله أبو ذر -رضـي اللـه عنـه-: {هـل رأيـت ربك؟ قال: نور أنى أراه}[٣]. يقول أبو عبد الله المـازري رحمـه اللـه-: (ومعنـاه أن النور منعني من الرؤية) فهذا الذي يطمئن إليه القلب مـع الكـف عـن طلـب تعييـن {من في النار} لعدم ورود النص بتعيينه وهو من الغيب الـذي لا يعلـم إلا بنـص ثـم القطع بأن الله لا يحل في أحد من خلقه ولا تكتنفه أرضه ولا سماواته.

٢- قوله : ﷺ {إن آخر وطأة وطأها الرحمن جل وعـلا بـوج}[١] ومـا روي عنـه ﷺ أنه قال: {سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الأرض موطئـه}[٢] وورد لفظ الوطأة مضافا إلى الله تعالى في حديث البخاري ومسلم: {اللـهم اشـدد وطـأتك على مضر}[٣].

والأحاديث هذه مؤولة عند جميع العلماء ولم أر من تحرج في تأويلها إلا ابـن قتيبة وسيأتي كلامه. فقد فسرها النووي بالبـأس دون أن يذكـر رأيـا مخالفـا[٤]. ويقـول البيهقي: (الوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسـه. قـال أبـو الحسـن علي بن محمد بن مهدي: معناه عند أهل النظر أن آخر ما أوقع الله سـبحانه وتعـالى بالمشركين بالطائف وكان آخر غزاة غزاها رسول اللـه ﷺ قـاتل فيـها العـدو و"وج" واد بالطائف قال: وكان سفيان بن عيينة -رضي اللـه عنـه- يذهـب فـي تـأويل هـذا الحديث إلى ما ذكرناه قال: وهو مثل قوله : ﷺ {اللهم اشدد وطأتك على مضر}. ثـم

---

(٢) تفسير ابن كثير: ٣/٣٤٥.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٢ وفيه قول المازري -رحمه الله- الآتي.

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات من طريقين انظر: ٤٦١.

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ٤٦٢.

(٣) البخاري. فتح الباري: ٢/٢٩٠ ومسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/١٧٦-١٧٧.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/١٧٧.

قال البيهقي: (وهو كما روي في حديث آخر: {سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الأرض موطئه} وإنما أراد آثار قدرته -والله أعلم-)[٥].

أما ابن قتيبة فقال في حديث (وطأة وج): (ونحن نقول أن لهذا الحديث مخرجا حسنا قد ذهب إليه بعض أهل النظر وبعض أهل الحديث. قالوا: إن آخر ما أوقع الله عز وجل بالمشركين بالطائف وكانت آخر غزاة غزاها رسول الله ﷺ بوج و"وج" واد قبل الطائف وكان سفيان ابن عيينة يذهب إلى هذا قال: وهو مثل قوله في دعائه: {اللهم اشدد وطأتك على مضر} ... ثم قال: وهذا المذهب بعيد من الاستكراه قريب من القلوب، غير أني لا أقضي به على مراد رسول الله ﷺ لأني قرأت في الإنجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال للحواريين: ألم تسمعوا أنه قيل للأولين لا تكذبوا إذا حلفتم بالله تعالى ولكن اصدقوا وأنا أقول لكم لا تحلفوا بشيء لا بالسماء فإنها كرسي الله تعالى ولا بالأرض فإنها موطئ قدميه .. - ثم قال ابن قتيبة: هذا مع حديث حدثنيه يزيد بن عمرو قال: حدثنا عبد الله بن الزبير المكي قال حدثنا عبد الله بن الحارث عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن كعب قال: (إن وجا مقدس منه عرج الرب إلى السماء يوم قضاء خلق الأرض)[١] وجنوح ابن قتيبة -رحمه الله- إلى التفويض لم يمنعه من قبول أصل التأويل في هذا الحديث كما وضح من كلامه. وطالما أن الحلول غير مراد قطعا وتأويله بما ذكر مقبول عند أهل الرأي والحديث فالقول به مع عدم الجزم أنه مراد رسول الله ﷺ أولى. لا سيما أن حديث البخاري ومسلم: {اللهم اشدد وطأتك على مضر} يعضد هذا التأويل -والله أعلم-.

---

[٥] الأسماء والصفات: ٤٦١-٤٦٢.

[١] تأويل مختلف الحديث: ١٤٠-١٤١.

جـ النصوص الموهمة أن الله حال في جنته أو داره سبحانه وتعالى:

ومن هذه النصوص:

أ- ما رواه البخاري في صحيحه من حديث طويل -وهو حديث الشفاعة: {ثم أعود الثالثة فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فإذا رأيته وقعت ساجدا}[1].

ب- ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث طويل: {وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن}[2].

ولم أجد -فيما اطلعت عليه- من يثبت هذه الألفاظ على ظاهرها يقول الإمام النووي -رحمه الله-: ({في جنة عدن} أي: الناظرون في جنة عدن فهي ظرف للناظر)[3] ولم يذكر رأيا آخر. ويقول ابن حجر: (وقوله: {في جنة عدن} متعلق بمحذوف وهو في موضوع الحال من القوم فكأنه قال: كائنين في جنة عدن)[4] ونقل عن ابن بطال قوله: (لا تعلق للمجسمة في إثبات المكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسما أو حالا في مكان ... وقوله: {في جنة عدن} راجع إلى القوم) وعن القاضي عياض قوله: (معناه راجع إلى الناظرين أي وهم في جنة عدن لا إلى الله فإنه لا تحويه الأمكنة سبحانه) وعن القرطبي قوله: (يتعلق بمحذوف في موضع الحال من القول مثل كائنين في جنة عدن)[5]. وفي الحديث الأول يكتفي ابن حجر بما نقله عن الخطابي حيث يقول فيه: (هذا يوهم المكان والله منزه عن ذلك وإنما معناه في داره الذي اتخذها لأوليائه وهي الجنة وهي دار السلام، وأضيفت إليه إضافة

---

(1) فتح الباري: ٤٢٢/١٣.

(2) فتح الباري: ٤٢٣/١٣. وصحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٣.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٣.

(4) فتح الباري: ٦٢٤/٨.

(5) فتح الباري: ٤٣٣/١٣.

تشريف مثل بيت الله وحرم الله)[1]. وهـذه التأويلات مؤداها متقارب وقريب إلى القلب.

سادسا: النصوص الواردة في قرب الله من خلقه

وردت في الكتاب والسنة عشرات النصوص التي يفيد ظاهرها قرب الله من خلقه أو قرب بعض خلقه منه. ومن هذه النصوص:

أ- قوله تعالى: {وإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّـي فَـإِنِّي قَرِيـبٌ أُجِيـبُ دَعْـوَةَ الـدَّاعِ إِذَا دَعَـانِ} البقرة/١٨٦.

ب- قوله تعالى: {ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ ولكِن لا تُبْصِرُونَ} الواقعة/٨٥.

جـ- قوله : ﷺ {إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا، تدعون سميعاً بصيراً قريباً}[2].

د- قوله : ﷺ {والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم}[3].

هـ- قوله : ﷺ {يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه}[4].

و- قوله تعالى في الحديث القدسي: {وإن تقرّب إليّ شبرا تقربت إليه ذراعا وإن تقرّب إليّ ذراعا تقربت إليه باعا)[5].

ولقد شاع تأويل هذه النصوص عند السف والخلف وعند مدرستي الحديث والرأي على السواء مع الاختلاف في بواعث التأويل بين مثبتي العلو والنافيين للجهة والتحيز أصلا.

وعلى أية حال فقد اجتمعوا على تأويل هذه النصوص بحسب مواضعها فتارة بقرب الملائكة وتارة بقرب الرحمة ونحو ذلك كما سنرى.

---

(1) فتح الباري: ٤٢٩/١٣.

(2) البخاري. فتح الباري: ٣٧٢/١٣.

(3) مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٧/١٧.

(4) البخاري. فتح الباري: ٤٧٥/١٣.

(5) البخاري. فتح الباري: ٣٨٤/١٣. ومسلم. صحيح مسلم نشرح النووي: ٣/١٧.

يقول الإمام أبو حنيفة -رحمه الله-: (وليس قرب الله تعالى ولا بعده من طريق طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان، والمطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد عنه بلا كيف)[1]. ويقول ابن جرير الطبري -رحمه الله-: ({ونحن أقرب إليه منكم} يقول ورسلنا الذين يقبضون روحه أقرب إليه منكم)[2] وينقل اختلاف أهل العربية فيقول: (وقد اختلف أهل العربية في معنى قوله: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} فقال بعضهم: معناه: نحن أملك به وأقرب إليه في المقدرة عليه. وقال آخرون: بل معنى ذلك: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} بالعلم بما توسوس به نفسه)[3] ولم يذكر رأيا آخر. ويقول ابن كثير -رحمه الله-: (يعني ملائكته تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه. ومن تأوله على العلم فإنما فرّ لئلا يلزم حلول أو اتحاد وهما منفيان بالإجماع -تعالى الله وتقدس- ولكن اللفظ لا يقتضيه فإنه لم يقل: وأنا أقرب إليه من حبل الوريد وإنما قال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} كما قال في المحتضر: {ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون} يعني ملائكته)[4]. وفي قوله تعالى: {فإني قريب} يقول ابن كثير: (و المراد من هذا أنه تعالى لا يخيب دعاء داع)[5]. ويقول ابن حزم -رحمه الله-: (قوله تعالى : {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} و{ونحن أقرب إليه منكم} و{ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم} إنما هو التدبير لذلك والإحاطة به فقط)[6]. ويقول البيهقي -رحمه الله-: {وإذا سألك عبادي عني فإني قريب} يعني بالإجابة ألا تراه قال: {أجيب دعوة الداع إذا دعان} وقد قال: {ونحن

---

(1) الفقه الأكبر: ٢٧.

(2) تفسير الطبري: ٢٠٩/٢٧.

(3) تفسير الطبري: ١٥٧/٢٦.

(4) تفسير ابن كثير: ٢٢٥/٤.

(5) تفسير ابن كثير: ٢٠٧/١.

(6) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢٨٨/٢.

أقرب إليه منكم} وقال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} وإنما أراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة)[1]. ويقول الإمام النووي -رحمه الله-: (وقوله ﷺ في الرواية الأخرى: {والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم} هو بمعنى ما سبق وحاصله أنه مجاز كقوله تعالى: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} والمراد تحقيق سماع الدعاء)[2].

وينقل ابن حجر عن غير واحد من العلماء تأويلهم بمثل هذه التأويلات في أكثر من موضع ولم ينقل رأيا يخالف ذلك. فمما نقله عن الراغب قوله في معنى تقرب العبد من الله: (وذلك يحصل بإزالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر وهو قرب روحاني لا بدني وهو المراد بقوله: {إذا تقرب العبد مني شبرا تقربت منه ذرعا}[3]. وعن ابن التين -رحمه الله- قوله: (يعني يقرب من رحمته وهو سائغ في اللغة يقال: فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله {إن رحمة الله قريب من المحسنين}. وقوله: {فيضع كنفه} بفتح الكاف والنون بعدها فاء المراد بالكنف الستر)[4] وعن الكرماني -رحمه الله- قوله: (وليس المراد قرب المسافة لأنه منزه عن الحلول كما لا يخفى)[5]. وعنه أيضا: (من تقرب إليّ بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة أزيد في الثواب ... والحاصل أن الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة أو الاستعارة أو إرادة لوازمها)[6]. وعن ابن بطال -رحمه الله- قوله: (وصف سبحانه نفسه بأنه يتقرب إلى عبده ووصف العبد بالتقرب إليه

---

(1) الأسماء والصفات: ٤٣٨.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٦/١٧.

(3) فتح الباري: ٥١٣/١٣.

(4) فتح الباري: ٤٧٧/١٣. ونقل تأويل الكنف بالستر عن عبد الله بن المبارك.

(5) فتح الباري: ٣٧٥/١٣.

(6) فتح الباري: ٥١٤/١٣.

ووصفه بالإتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرا وذراعا وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته وأداء مفترضاته ونوافله ويكون تقربه سبحانه- من عبده وإتيانه والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته)[1].

ويقول إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (فإن ما يجوز القرب منه بالذات فهو متحدد ومتناهي الأقدار ولا يجترئ على اعتقاد ذلك بالظنون والتجويزات إلا منهمك في الجهل)[2].

ولم أر من بين أهل السنة والجماعة من يثبت القرب الذاتي لله تعالى من مخلوقاته إلا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -عليهما الرحمة- أما ابن تيمية فقد شرح عقيدته في القرب شرحا مطولا وفي أكثر من كتاب له[3]. ومع هذا فإنه يصعب على القارئ أن يفهم ماذا يريد بالدقة. وأستطيع أن ألخص ما فهمته عنه بنقطتين: الأولى: أنه يؤول بعض الآيات كما تأولها الجمهور تماما فهو يقول مثلا: (وأما قوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ* إِذْ يَتَلَقَّى المُتَلَقِّيَانِ عَنِ اليَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ* مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إلا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ} ق/١٦،١٧،١٨. وقوله: {فَلَوْلا إِذَا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ* وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ* وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لا تُبْصِرُونَ} الواقعة/٨٣،٨٤،٨٥ فالمراد به قربه إليه بالملائكة وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف. قالوا: ملك الموت أدنى إليه من أهله ولكن لا تبصرون الملائكة. وقد قال طائفة: {ونحن أقرب إليه} بالعلم. وقال بعضهم بالعلم والقدرة والرؤية)[4]. ثم رجح القول الأول ورد الثاني فقال: (فأخبر أنه

---

[1] فتح الباري: ١٣/٥١٣.

[2] الشامل: ٥٦٩.

[3] انظر مجموع الفتاوى: ٦/٥-٣٢. وانظر شرح حديث النزول: ٩٩-١٣٣.

[4] شرح حديث النزول: ١٢١.

يعلم ما توسوس به نفسه ثم قال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} فأثبت العلم وأثبت القرب وجعلهما شيئين. فلا يجعل أحدهما هو الآخر -ثم يقول- وأما من ظن أن المراد بذلك قرب ذات الرب من حبل الوريد وأن ذاته أقرب إلى الميت فهذا في غاية الضعف)[1].

ويقول ابن القيم ناصرا شيخه في كلامه هذا: (وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين: فقالت طائفة: نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة وعلى هذا فيكون قربه سبحانه بنفسه وهو نفوذ قدرته ومشيئته فيه وإحاطة علمه به. والقول الثاني: أن المراد قرب ملائكته منه وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء في إضافة أفعال عبيدها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم ... وهذا القول هو أصح من الأول)[2]. الثانية: أنه يشنع على من تأول بعض الآيات الواردة في القرب الخاص وهو قرب الله من المؤمنين. ويكفي أن أنقل جملة واحدة لابن تيمية -رحمه الله-: (ومن جعل قرب عباده المقربين ليس إليه وإنما هو إلى ثوابه وإحسانه فهو معطل مبطل)[3]. وهذا القرب هو ما يسميه قرب الرب الخاص[4]. وهذا لا يقبل التأويل عنده بل هو على ظاهره وينسب هذا إلى أهل السنة والسلف فيقول مثلا: (وأما أهل السنة فعندهم مع التجلي والظهور تقرب ذات العبد إلى ذات ربه)[5] ويقول: (وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عباده فهذا أثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه ومجيئه يوم القيامة ونزوله واستوائه على العرش وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث والنقل عنهم بذلك متواتر وأول من أنكر هذا في الإسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة

---

(1) شرح حديث النزول: ١٢٩.

(2) مختصر الصواعق المرسلة: ٤١١.

(3) مجموع الفتاوى: ١٢/٦.

(4) انظر شرح حديث النزول: ١٣٠.

(5) مجموع الفتاوى: ٨/٦.

-ثم قال- فالذين يثبتون أنه كلم موسى بمشيئته وقدرته كلاما قائما به هم الذين يقولون بدنوه من عباده بنفسه)[1]. ويقول أيضا: (وأما حركة روح العبد أو بدنه إلى ذات الرب فلا يقر به من كذب بأن الله فوق العرش من هؤلاء المعطلة الجهمية الذين كان السلف يكفرونهم)[2]. ويتابع ابن القيم شيخه في ذلك أيضا فيقول: (فإنه من تقرب منه شبرا يتقرب منه ذراعا ومن تقرب منه ذراعا تقرب منه باعا فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قربا ليس له نظير، وهو مع ذلك فوق سماواته على عرشه كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر الليل وهو فوق عرشه ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه)[3].

ويبدو -والله أعلم- أن الدافع الأساسي الذي دفع بهما إلى التقليل من التأويل حتى في هذه النصوص التي شاع تأويلها عند السلف والخلف هو أن هذا التأويل قد اتخذه عامة المؤولين للصفات الخبرية متكأ لصحة جميع تأويلاتهم. وقد مر معنا هذا في الباب الأول.

سابعا: النصوص الواردة في معية الله لخلقه

النصوص الواردة في المعية أكثر من أن تحصي. ومن هذه النصوص ما يفيد المعية الخاصة من مثل:

١- قوله تعالى: {إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وأَرَى} طه/٤٦.

٢- قوله تعالى على لسان نبيه محمد: ﷺ {لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا} التوبة/٤٠.

٣- قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ} البقرة/١٥٣.

٤- قوله تعالى في الحديث القدسي: {أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني}[4].

---

[1] شرح حديث النزول: ٩٩-١٠٠.

[2] مجموع الفتاوى: ٣١/٦.

[3] مختصر الصواعق المرسلة: ٤١٢-٤١٣.

[4] البخاري. فتح الباري: ٣٨٤/١٣.

ومنها ما يفيد المعية العامة من مثل:

١- قوله تعالى: {وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} الحديد/٤.

٢- قوله تعالى: {يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ ولا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وهُوَ مَعَهُمْ} النساء/١٠٨.

٣- قوله تعالى: {مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إلا هُوَ رَابِعُهُمْ ولا خَمْسَةٍ إلا هُوَ سَادِسُهُمْ ولا أَدْنَى مِن ذَلِكَ ولا أَكْثَرَ إلا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} المجادلة/٧.

يكاد ينعقد الإجماع على تأويل هذه النصوص الخاصة والعامة. يقول ابن عبد البر -رحمه الله-: (أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى: {ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم} هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله)[1]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (وقد ثبت عن السلف أنهم قالوا: هو معهم بعلمه وقد ذكر ابن عبد البر وغيره أن هذا إجماع من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولم يخالفهم فيه أحد يعتد بقوله وهو مأثور عن ابن عباس والضحاك ومقاتل بن حيان وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل)[2]. ويقول الإمام أحمد -رحمه الله-: (إنا معكم) فهذا مجاز في اللغة. يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك كذا. وأما قوله: {إنني معكما أسمع وأرى} فهو جائز في اللغة يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك أو سأفعل بك خيرا)[3] ثم أخذ يبين معنى هذه المعية ووجوه استخدامها في القرآن فيقول: (بيان ما ذكر الله في القرآن: {وهو معكم} وهذا على وجوه: قال الله جل ثناؤه لموسى: {إنني معكما} يقول: في الدفع عنكما وقال: {ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا} يقول في الدفع عنا. وقال: {كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ واللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ} البقرة/٢٤٩ يقول في النصر لهم على عدوهم. وقال: {فَلا تَهِنُوا وتَدْعُوا إلى السَّلْمِ وأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ واللَّهُ مَعَكُمْ}

---

[1] العقيدة الحموية: ٤٥٣. ومختصر العلو: ٢٦٨.

[2] شرح حديث النزول: ١٢٢. ونقله البيهقي عن سفيان الثوري: الأسماء والصفات: ٤٣٠.

[3] الرد على الزنادقة والجهمية: ٦٤.

محمد/٣٥. في النصر لكم على عدوكم. وقال: {ولا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وهُوَ مَعَهُمْ} النساء/١٠٨ يقول: بعلمه فيهم. وقال: {فَلَمَّا تَرَاءَى الجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ* قَالَ كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ} الشعراء/٦١،٦٢. يقول في العون على فرعون)[١]. وهكذا تكون المعية العامة: معية العلم والإحاطة، والمعية الخاصة: معية التأييد والنصرة والحفظ. يقول الطبري -رحمه الله- في المعية العامة: (وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم ويعلم أعمالكم)[٢]. وينقل عن الضحاك -رحمه الله- قوله في قوله تعالى: {إلا هو معهم} قال: (هو فوق العرش وعلمه معهم)[٣]. ثم يقول في المعية الخاصة: ({إن الله مع الصابرين} فإن تأويله إن الله ناصره وظهيره وراض بفعله كقول القائل: افعل يا فلان كذا وأنا معك يعني إني ناصرك على فعلك ذلك ومعينك عليه)[٤]. وفي قوله تعالى: {إني معكم} يقول: (إني ناصركم على عدوكم)[٥]. وفي قوله: {إنني معكما} يقول: (أعينكما عليه وأبصركما)[٦]. ولا يخرج ابن كثير عن هذا فهو يقول في المعية العامة: (أي رقيب عليكم شهيد على أعمالكم حيث كنتم وأين كنتم من بر أو بحر في ليل أو نهار في البيوت أو في القفار الجميع في علمه على السواء)[٧]. ويقول أيضا في قوله تعالى: {وهو معهم أينما كانوا}: (حكى غير واحد الإجماع على أن المراد بهذه الآية معية علمه تعالى ولا شك في إرادة ذلك. ولكن وسمعه أيضا مع علمه بهم وبصره نافذ فيهم)[٨]. ويقول في المعية

---

(١) المصدر نفسه: ٩٧.

(٢) تفسير الطبري: ٢١٦/٢٧.

(٣) تفسير الطبري: ١٣/٢٨. ونقله عن الضحاك البيهقي في الأسماء والصفات: ٤٣٠.

(٤) تفسير الطبري: ٣٨/٢.

(٥) تفسير الطبري: ١٥٠/٦.

(٦) تفسير الطبري: ١٧٠/١٦.

(٧) تفسير ابن كثير: ٣٠٥/٤.

(٨) تفسير ابن كثير: ٣٢٣/٤.

الخاصة: (وأنا معكما بحفظي ونصري وتأييدي)[٩]. ويقول ابن حجر -رحمه الله- في المعيتين: (قوله: {وأنا معه إذا ذكرني} أي بعلمي وهو كقوله: {إنني معكما أسمع وأرى} والمعية المذكورة أخص من المعية التي في قوله تعالى: {ما يكون من نجوى ثلاثة} ... الخ)[١]. ولا بأس بالإشارة هنا إلى ملاحظة ذكرها الباقلاني -رحمه الله- وهي أن هذه المعية لا تطلق إلا بالنص فيقول في معرض بيانه لمعنى المعية: (وقوله: {إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون} يعني بالحفظ والنصر والتأييد. ولم يرد أن ذاته معهم يتعالى عن ذلك. وقوله: {إنني معكما أسمع وأرى} محمول على هذا التأويل. وقوله: {ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم} يعني أنه عالم بهم وبما خفي من سرائرهم ونجواهم. وهذا إنما يستعمل كما ورد به القرآن فلذلك لا يجوز أن يقال قياسا على هذا: أن الله سبحانه بالبردان وبمدينة السلام وأنه تعالى مع الثور ومع الحمار ولا أن يقال أنه مع الفساق والمجان)[٢].

وبعد هذا الذي نقلته عن أئمة أهل السنة والجماعة وما ذكره بعضهم من تحقق الإجماع من السلف وغيرهم على تأويل هذه النصوص. فإني لأعجب من القاضي محمد بن علي الشوكاني -رحمه الله- كيف يخرق هذا كله ليثير جواً من الاضطراب في موقف المسلم من هذه النصوص. يقول الشوكاني -عليه الرحمة- في قوله تعالى: {وهو معكم أينما كنتم}: (ولا نتكلف تأويل ذلك كما يتكلف غيرنا بأن المراد بهذا الكون وهذه المعية هو كون العلم ومعيته، فإن هذه شعبة من شعب التأويل تخالف مذاهب السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم. وإذا انتهيت إلى السلامة في مداك فلا تجاوزه. فهذا الحق ليس به خفاء فدعني من بنيات الطريق)[٣]. مع أن الشوكاني نفسه قد تأول آيات المعية في تفسيره فيقول مثلا

---

[٩] تفسير ابن كثير: ١٥٠/٣.

[١] فتح الباري: ٣٨٦/١٣.

[٢] التمهيد: ٢٦١.

[٣] التحف في مذاهب السلف للشوكاني (ضمن المجموعة المنيرية): ٩٤/٢.

في قوله: {وهو معكم أينما كنتم}: (أي بقدرته وسلطانه وعلمه وهذا تمثيل للإحاطة بما يصدر منهم أينما داروا في الأرض من بر وبحر)[4]. وفي قوله: {إلا هو معهم} يقول: (أي ولا أقل من العدد المذكور كالواحد والاثنين ولا أكثر منه كالستة والسبعة إلا هو معهم يعلم ما يتناجون به لا يخفى عليه منه شيء)[1].

بقي عليّ أن أشير إلى أن هذا الاتفاق على تأويل نصوص المعية قد اتخذه الذين اشتهروا بالتأويل متكأ يستندون إليه في تأويلاتهم لبقية النصوص. يقول مثلا إمام الحرمين -رحمه الله-: (ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى: {وهو معكم أينما كنتم} ... الخ)[2]. ونحو هذا كثير في أقوالهم وقد فصلنا القول في ذلك في الباب الأول. ولهذا نرى ابن القيم لا يرضى أن يسمى هذا تأويلا أو مجازا ويعقد فصلا لهذه المسألة جاء في بدايته: (مما ادعي فيه المجاز قوله تعالى: {وهو معكم أينما كنتم} وقوله تعالى: {إن الله مع الذين اتقوا} ... قالت المجازية: هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة إذ حقيقته المخالطة والمجاورة وهي منتفية قطعا. فإذاً معناها معية العلم والقدرة والإحاطة ومعية النصر والتأييد والمعونة وكذلك القرب. وقال أصحاب الحقيقة: والجواب عن ذلك من وجوه ثم ذكر وجوها عديدة ومنها الوجه الرابع: أنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها ولا تدل لفظة (مع) على هذا بوجه من الوجوه فضلا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه)[3]. بينما الإمام أحمد -رحمه الله- يصرح بأن هذا من المجاز -كما مر- وكما يقول شيخه ابن تيمية -رحمه الله-: (وللإمام أحمد رحمه الله تعالى رسالة في هذا النوع وهو ذكر الآيات التي

---

[4] فتح القدير: ١٦٦/٥.

[1] فتح القدير: ١٨٦/٥.

[2] الإرشاد /١٦٠.

[3] مختصر الصواعق المرسلة: ٤٠٧-٤٠٩.

يقال بينها معارضة. وبيان الجمع بينها وإن كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين أو حمل إحداهما على المجاز وكلامه في هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين)[٤]. وإن كان ابن تيمية -رحمه الله- مع إقراره بهذا فإنه يفرق بين نصوص القرب ونصوص المعية ففي الأولى قد يؤول ويسمي هذا تأويلا إلا أنه يقول : (وقد تقدم أنا لا نذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه)[١]. وفي الثانية يؤول أيضا ولكنه لا يسميه تأويلا بل يقول: (لكن نحن بيّنا أنه ليس في ظاهر المعية ما يوجب ذلك لأنا وجدنا جميع استعمالات (مع) في الكتاب والسنة لا توجب اتصالا واختلاطا فلم يكن بنا حاجة إلى أن نجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه)[٢]. وتفريق ابن تيمية هذا ليس مهما طالما أنه يثبت تأويلا بل ويسميه صرفا عن الظاهر إذ يقول مثلا: (ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظاهر)[٣]. بينما تلميذه -رحمه الله- لا يعترف بذلك وليس هنا محل التفصيل بل هو من وظيفة الباب الأول وقد تقدم.

ثامنا: النصوص التي ورد فيها لفظ (عند) مضافا إلى الله تعالى

لفظ (عند) يفيد المعية والقرب بل وقد يفيد الحلول كقوله تعالى: (ولا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ) البقرة/١٩١. وأضيف هذا اللفظ إلى الله تعالى أو أضيف لفظ الجلالة إليه في نصوص كثيرة جدا من الكتاب والسنة. وهذه النصوص منها ما يتحدث عن المعاني، والمعاني لا تحتاج إلى مكان ولذلك فهي لا توهم القرب المكاني من مثل قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ} آل

---

[٤] مجموع الفتاوى: ٦/٢١-٢٢.

[١] مجموع الفتاوى: ٦/٢١-٢٢.

[٢] مجموع الفتاوى: ٦/٢٢-٢٣.

[٣] مجموع الفتاوى: ٦/٢١.

عمران/١٩. وقوله: {وَمَا النَّصْرُ إلا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} آل عمران/١٣٦. ومنها ما يتحدث عن الذوات وهذه هي المشعرة بالقرب المكاني وهي على صنفين: الأول: ما يشعر أن بعض ذوات المخلوقين هم عند الله. والثاني: ما يوهم أن الله عند بعض خلقه. وسندرس هذين الصنفين كل على حدة:

أ- النصوص الواردة من الصنف الأول ومنها:

١- قوله تعالى: {إنَّ الذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ويُسَبِّحُونَهُ ولَهُ يَسْجُدُونَ} الأعراف/٢٠٦.

٢- قوله تعالى: {فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ والنَّهَارِ} فصلت/٣٨.

٣- قوله تعالى: {ولا تَحْسَبَنَّ الذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أمْوَاتاً بَلْ أحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} آل عمران/١٦٩.

٤- قوله تعالى: {إنَّ المُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ ونَهَرٍ* فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ} القمر/٥٤-٥٥.

٥- قوله تعالى عن امرأة فرعون: {إذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الجَنَّةِ} التحريم/١١.

٦- قوله تعالى: {وَلَوْ تَرَى إذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ} سبأ/٣١.

٧- قوله تعالى: { لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ* مُسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ} الذاريات/٣٣-٣٤.

٨- قوله : ﷺ {إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق إن رحمتي سبقت غضبي فهو مكتوب عنده فوق العرش}[1].

٩- قوله : ﷺ {إن المقسطين عند الله على منابر من نور}[2].

---

[1] البخاري. فتح الباري: ٥٢٢/١٣. ونحوه لمسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٦٥/١٧-٦٦.

[2] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢١١/١٢. والنسائي: ٢٢١/٨.

لم يرد عن السلف -فيما اطلعت عليه- أي تفسير لكلمة (عند) الـواردة في هذه النصوص وأمثالها. وقد راجعت كتب التفسير بالمأثور فيما يخص هذه النصوص كتفسير الطبري وابن كثير -عليهما رحمة اللـه- فلـم أعـثر علـى تفسـير لأحـد مـن السلف لهذه الكلمة. ويبدو أنه بمرور الزمن وازدياد حدة المعركة بين المثبتين للعلو والنافين للجهة ظهر الخلاف في تفسير العندية هذه حتى وصل الأمر إلى عدها صفـة لله تعالى. فترى مثلا المغراوي يقسم صفات الله تعالى في أغلب كتابه هكذا: صفـة الغضب. صفة الاستواء. صفة العندية. صفة الكلام[1] ...الخ.

ولم أر في السابقين من اعتبرها صفة. وإنما كان المثبتون للعلو يعدونها دليـلا لإثبات صفة العلو لله تعالى. وأوضح من استدل بها لذلك ابـن القيـم -عليـه رحمـة الله- حيث يقول مثلا في نونيته:

هذا وعاشرها اختصاص البعض من أملاكـه بالعنـد للرحمـن
وكذا اختصـاص كتاب رحمته بعنـ ـد الله فـوق العـرش ذو تبيـان
لو لم يكن سبحـانه فـوق الـورى كانوا جميعـا عند ذي السلطـان
ويكـون عنـد الله إبليـس وجبـ ـريـل هما في العنـد مسـتويان[2]

ثم يقول أيضا:

واذكر حديثـا في الصحيـح تضمنت كلمـاتـه تكـذيب ذي البهتـان
لمـا قضـى الله الخليقـة ربنـا كتبـت يـداه كتـاب ذي الإحسـان
وكتابـه هو عنـده وضع علـى الـ ـعـرش المجيـد الثابـت الأركـان[3]

---

[1] المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: في أغلب الكتاب.

[2] نونية ابن القيم: ٦٣.

وقد جمع الحافظ الذهبي الكثير من الأحاديث من هذا الصنف مستدلا بها على إثباته للعلو[4]. وأما نفاة الجهة فقد أولوها بتأويلات متقاربة وسننقل بعض ما جاء عنهم في ذلك:

يقول القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: {بل أحياء عند ربهم يرزقون}: فيه حذف مضاف تقديره عند كرامة ربهم و(عند) هنا تقتضي غاية القرب فهي كـ(لدى) ولذلك لم تصغر فيقال: عنيله قال سيبويه: فهذا عندية الكرامة لا عندية المسافة والقرب)[1]. وفي قوله تعالى: {إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته} (يعني الملائكة بإجماع وقال {عند ربك} والله تعالى بكل مكان لأنهم قريبون من رحمته وكل قريب من رحمة الله عز وجل فهو عنده: عن الزجاج. وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله. وقيل: لأنهم رسل الله كما يقال عند الخليفة جيش كثير. وقيل هذا على جهة التشريف لهم وأنهم بالمكان المكرم فهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة)[2].

ويقول الفخر الرازي –رحمه الله–: (أما قوله تعالى: {عند ربهم} ففيه وجوه: أحدها: بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى والثاني: هم أحياء عند ربهم أي: هم أحياء في علمه وحكمه كما يقل: هذا عند الشافعي كذا وعند أبي حنيفة بخلافه. والثالث: أن (عند) معناه: القرب والإكرام كقوله: {ومن عنده لا يستكبرون}. وقوله: {فالذين عند ربك}[3]. ثم ذكر تأويلات كثيرة لقوله تعالى: {إن الذين عند ربك لا يستكبرون} ومنها قوله: (إن هذا تشريف للملائكة بإضافتهم إلى الله من حيث أنه أسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الأنوار ومصعد

---

(3) نونية ابن القيم: ٨٢.

(4) مختصر العلو: ٩٢،٩٣،٩٦،١٠٦،١١٢ وغيرها.

(1) تفسير القرطبي: ٢٧٤/٤.

(2) تفسير القرطبي: ٣٦٥/٧.

(3) تفسير الرازي: ٩٤/٩.

الأرواح والطاعات والكرامات ثم قال - والوجه الرابع: إنما قال تعالى في صفة الملائكة الذين عند ربك لأنهم رسل الله إلى الخلق كما يقال إن عند الخليفة جيشا عظيما وإن كانوا متفرقين في البلد فكذا ههنا -والله أعلم-)[٤]. ويقول ابن حجر -رحمه الله-: (وقال الراغب (عند) لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الأصل. ويستعمل في الاعتقاد: تقول: عندي في كذا كذا أي أعتقده، ويستعمل في الرتبة ومنه {أحياء عند ربهم} ... وقال ابن التين معنى العندية في هذا الحديث: العلم بأنه موضوع على العرش)[٥] ويقول إمام الحرمين -رحمه الله-: (ووجه زللهم في التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى: {والذين عند ربك} ينبئ عن قرب آيل إلى المسافة وسبيل مفاتحتهم في الكلام أن نقول: ما أراد بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيص على طوائف منهم بل أراد أن الثقلين إن استكبروا وتأبوا فالملائكة المقربون دائبون في عبادة الله وتحميده والثناء عليه وتوحيده لا يعتريهم ملل ولا ترهقهم فترة ولا يلهيهم عن عبادة الله نبوة ومن ملائكة الله الحفظة المقربون الكرام الكاتبون الموكلون بالمكلفين من عباده فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون في الأرض ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات وإنما أراد علو الدرجات والاختصاص بالقربات)[١].

ب- الصنف الثاني: من مثل قوله تعالى في الحديث القدسي: {يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ... الخ}[٢].

ومثل هذا لا أعلم خلافا في تأويله على ما يليق بالله تعالى. يقول الإمام النووي -رحمه الله-: (ومعنى {وجدتني عنده}: أي وجدت ثوابي وكرامتي)[٣]. ويقول

---

[٤] تفسير الرازي: ١١١/١٥.

[٥] فتح الباري: ٣٨٥/١٣.

[١] الشامل: ٥٤٥.

[٢] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢٥/١٦-١٢٦.

البيهقي -رحمه الله-: (وقوله: {لوجدتني عنده} أي وجدت رحمتي وثوابي عنده، ومثله قوله عز وجل {ووَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ} النور/٣٩ أي وجد حسابه وعقابه)[٤]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (ومثل قوله : ﷺ {عبدي مرضت فلم تعدني ...} فقد أخبر أنه عند عبده وجعل مرضه مرضه والإنسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمير أو عالم أو مكان بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره وموافقته في أقواله وأعماله فيقال إن أحدهما الآخر كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة)[٥].

---

(٣) مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٢٥-١٢٦.

(٤) الأسماء والصفات: ٢٢١.

(٥) مجموع الفتاوى: ٦/٢٨.

الفصل الثانى

النصوص التى ظاهرها التجسيم والتركيب

لقد مر معنا في الباب الأول أن من أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف أهل السنة والجماعة في تفسير الصفات الخبرية هو اختلاف موقفهم من التجسيم، حيث وجدنا منهم من ينفي ذلك قطعاً. ويعتبره مناقضا لقوله تعالى: {ليس كمثله شيء} ووجدنا آخرين منهم توقفوا عن ذلك إثباتاً ونفياً مع التأكيد على عدم مشابهة الله لخلقه. ومن الطبيعي أن ينبني على هذا نفي الأولين لأشكال الجسمية ولوازمها جميعاً ثم تأويل كل نص ظاهره كذلك. بينما لا يلزم الآخرين ما لزم الأولين. وبالتالي فهم يجرون النصوص على ظاهرها مع النفي المجمل للتشبيه القائم على أساس قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}.

ولقد جاءت عشرات النصوص الصحيحة التي ظاهرها التجسيم والتركيب بل والأعضاء والجوارح. فكيف وقف منها أهل السنة والجماعة؟ لقد كان من الطبيعي أن تبرز الاتجاهات الثلاث (التفويض والإثبات والتأويل) في هذه المسالة وبما أن المفوضين لا يدخلون في التفاصيل فسنفصل القول في الغالب بين الاتجاهين الآخرين اللذين دخلا في تفاصيل ذلك إثباتاً وتأويلا. ومن الله أستمد العون والمدد في هذا المركب الخطر والمرتقى الصعب ولا حول ولا قوة إلا بالله-.

أولاً: الوجه

وردت كلمة الوجه مضافة إلى الله تعالى في كثير من نصوص الكتاب والسنة الصحيحة. ومن ذلك:

١- قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وجْهَهُ} القصص/٨٨

٢- قوله تعالى: {ويَبْقَى وجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكْرَام} الرحمن/٢٧.

٣- قوله تعالى: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللَّهِ} البقرة/١١٥.

٤- ما رواه البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- قال: (لما نزلت هذه الآية: {قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم} قال النبي

: ﷺ {أعوذ بوجهك} فقال: {أو من تحت أرجلكم} فقال : ﷺ {أعوذ بوجهك} قال: {أو يلبسكم شيعاً} فقال النبي : ﷺ هذا أيسر)[1].

٥- روى مسلم بسنده عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات الحديث وفيه حجابه النور. وفي رواية أبي بكر النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)[2].

وهذه النصوص من مواضع النزاع الشديدة، مع أن هذا النزاع لا يجري بين مدرسة ومدرسة. بل النزاع قائم بين أصحاب المدرسة الواحدة، فتجد من المحدثين الذين يعرف عنهم الأخذ بالظاهر أكثر من غيرهم من أول هذه النصوص. وتجد من مدرسة التأويل من يثبتها على ظاهرها. ولا يمكن وضع فيصل بين مدرستي الرأي والحديث في هذه المسألة أبداً. ولنرَ الآن اختلافهم في ذلك:

المذهب الأول: الإثبات: وإليه ذهب كثير من المحدثين وأهل الرأي. وسأقتبس بعض الشواهد على ذلك. يعقد ابن خزيمة باباً خاصاً لإثبات صفة الوجه لله تعالى في كتابه "التوحيد وإثبات صفات الرب" حيث يقول: (باب ذكر إثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والإكرام في قوله: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} ثم يقول فيه : (ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين)[3].

ويعقد الدارمي -رحمه الله- مبحثاً لإثبات الوجه صفة لله تعالى في رده على المريسي يحشد فيه أغلب النصوص التي ورد فيها لفظ الوجه مضافاً إليه تعالى مع تأكيده على نفي اللوازم الذهنية لهذا الإثبات، فيقول مثلاً: (وأما تكريرك وتهويلك علينا بالأعضاء والجوارح فهذا ما لا يقوله مسلم غير أنا نقول كما قال الله تعالى: {كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} أنه عني به الوجه الذي هو

---

[1] فتح الباري: ١٣/ ٣٨٨.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي: ٣ / ١٣.

[3] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٧،٨.

الوجه عند المؤمنين. لا الأعمال الصالحة ولا القبلة)[1]. وأما ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -عليهما الرحمة- فأقوالهما في إثبات الوجه أكثر من أن تحصى[2]. وممن ورد عنهم إثبات الوجه بعض الذين لم يعرفوا بالإثبات ولم يشتهروا به. كالأشاعرة ومن مال إليهم. فقد ورد إثبات الوجه عن الأشعري نفسه والباقلاني والخطابي والبيهقي[3] وغيرهم. إلا أن إثبات هؤلاء ينبغي أن يفهم على ضوء منهجهم العام في الصفات فهو إثبات أقرب إلى التفويض، لأن الذي يثبت الوجه مع نفيه للتركيب والتجسيم ليس كمن يثبته دون أن ينفى ذلك. وقد فصلنا القول في هذا في الباب الأول -والله أعلم-

المذهب الثاني: التأويل. والتأويل يحتاج إلى التفصيل أكثر من سابقه لأن كل لفظة تحمل محملاً غير ما تحمله في نص آخر. ولقد أولت كلمة (الوجه) بحسب مواضعها تأويلات كثيرة ومن أشهر هذه التأويلات:

١- تأويله بالقبلة والجهة التي أمرنا الله بالتوجه إليها وذلك في قوله تعالى: {فأينما تولوا فثم وجه الله} وهو قول ابن عباس -رضي الله عنهما-، وعكرمة ومجاهد والشافعي وابن تيمية وغيرهم -رضي الله عنهم أجمعين-[4]. يقول ابن تيمية -رحمه الله-: (قد قال مجاهد والشافعي: يعني قبلة الله. فقلت: نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق وليست هذه الآية من آيات الصفات ومن عدها في الصفات فقد غلط فإن سياق الكلام يدل على المراد)[5] وقد رد ابن

---

[1] الرد على المريسي: ٥١٦.

[2] انظر العقيدة الواسطية: ٦٤. ومختصر الصواعق المرسلة: ٣٥٠.

[3] انظر مقالات الإسلاميين: ٣٢٠/١. والإبانة: ٩. وانظر التمهيد للباقلاني: ٢٥٨. والأسماء والصفات للبيهقي: ٣٠١.

[4] تفسير الطبري: ٥٠٦/١. وتفسير ابن كثير: ١٥٠/١. وتفسير ابن الجوزي: ١٣٥/١. والأسماء والصفات للبيهقي: ٣٠٩.

[5] مجموع الفتاوى: ١٩٣/٣.

القيم هذا التأويل رداً شديداً حيث قال: (لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً ... الخ) هذا مع إقراره بأن مجاهد والشافعي قد ذهبا هذا المذهب[1].

٢- تأويل الوجه بالذات. وهو المروي عن الضحاك وأبي عبيدة كما نقله عنهما ابن الجوزي[2]. وهو اختيار ابن كثير حيث يقول: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} فعبر بالوجه عن الذات وهكذا قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} أي إلا إياه)[3]. وهو اختيار ابن حزم -رحمه الله- فيقول: (وقال الآخرون: وجه الله تعالى إنما يراد به: الله عز وجل - قال أبو محمد: وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته لما أبطلنا من القول بالتجسيم)[4]. وهو قول النووي -رحمه الله- شارحاً لحديث: {لأحرقت سبحات وجهه} قال: (لأحرق جلال ذاته جميع مخلوقاته)[5]. وإلى هذا ذهب الكرماني وحصره بهذا المعنى فقال: (هذا الحديث من المتشابهات فإما مفوض وإما متأول بأن المراد بالوجه الذات)[6]. وقد نقله ابن حجر عن الراغب وغيره[7]. وهو اختيار الشوكاني[8]. ومال إليه الآمدي حيث يقول: (فإنه يحتمل أن يكون المعني بالوجه الذات ومجموع الصفات. وحمله عليه أولى من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لا يختص بصفة دون صفة بل هو بذاته ومجموع صفاته باق)[9].

---

(١) انظر الباب الأول: ٨٢.

(٢) تفسير ابن الجوزي: ٢٥٢/٦. ودفع شبه التشبيه: ١١٣.

(٣) تفسير ابن كثير: ٣٨٩/٣.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣٤٧/٢.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/٣.

(٦) فتح الباري: ٤٣٢/١٣.

(٧) فتح الباري: ٣٨٩/١٣.

(٨) فتح القدير: ١٣٦/٥.

(٩) غاية المرام: ١٤٠.

ولا يبعد من هذا من فسره بالوجود كالقرطبي[1] وإمام الحرمين[2] وابن عطية[3] وغيرهم.

٣- تأويل الوجه في قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} بالعمل الذي يراد به وجه الله بمعنى: أن كل عمل باطل إلا ما قصد به وجه الله. وهذا هو المروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- والثوري كما نسبه إليهما ابن الجوزي في تفسيره[4]. وذكره ابن كثير عن مجاهد والثوري أيضاً وقال: حكاه البخاري في صحيحه كالمقرر له[5]. ونقله البغوي عن أبي العالية[6]. ونقله القرطبي أيضا عن أبي العالية وسفيان[7]. وهو قول عبد القاهر البغدادي من الأشاعرة حيث يقول: (والمراد بقوله: كل شيء هالك إلا وجهه بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى)[8]. وجوزه إمام الحرمين[9].

٤- تأويل الوجه في قوله تعالى: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} الكهف/٢٨. وقوله: {إلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} الليل/٢٠. بالرضا وطلب الثواب. وهذا هو رأي البيهقي[10] وإليه مال البغوي[1] وجزم به القرطبي[2] ونصره الفخر الرازي[3] عند تفسيره لقوله تعالى: {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ} الإنسان/٩. وكذلك البيضاوي[4]

---

(1) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

(2) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

(3) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

(4) تفسير القرطبي: ٣٢٢/١٣.

(5) أصول الدين: ١١٠.

(6) الإرشاد: ١٥٧.

(7) فتح الباري: ٣٨٩/١٣.

(8) تفسير البغوي: ٢٥٧/٧.

(9) تفسير القرطبي: ٨٩/٢٠.

(10) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

(1) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

(2) تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

والنسفي[1] وغيرهم كثير. ويهمنا هنا أن نشير إلى أن هذا هو اختيار ابن جرير في تفسيره لقوله تعالى: {إنما نطعمكم لوجه الله}. فقال ابن جرير: (يعنون طلب رضا الله والقربة إليه)[2]. وكذلك ابن كثير حيث يقول في هذه الآية: (أي رجاء ثواب الله ورضاه)[3].

٥- تأويل الوجه بالملك في قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} وهذا هو اختيار البخاري -رحمه الله-. وهذا نص ما جاء في صحيحه: ({كل شيء هالك إلا وجهه} إلا ملكه. ويقال: (إلا ما أريد به وجه الله)[4].

٦- تأويله بالجاه. جاء في تفسير القرطبي: (وقال محمد بن يزيد: حدثني الثوري قال: سألت أبا عبيدة عن قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} فقال: إلا جاهه كما تقول: لفلان وجه في الناس أي: جاه)[5]. وجاء في تفسير ابن عطية: (وقال أبو منصور في المقنع: يحتمل أن يراد بالوجه هنا الجاه كما تقول: فلان وجه القوم أي موضع شرفهم)[6].

هذا وإن أهم ما استدل به المثبتون بالإضافة إلى ظواهر النصوص هو رفع (ذو) في قوله تعالى: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} حيث جعله صفة للوجه ولو كان الوجه هو الذات لقرىء (ذي). يقول ابن خزيمة -رحمه الله-: (وزعم بعض جهلة الجهمية أن الله عز وجل إنما وصف في هذه الآية نفسه التي أضاف إليها الجلال بقوله: {تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام} وزعمت أن الرب هو ذو

---

[3] تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

[4] تفسير الرازي: ٢٤٦/٢٩. وانظر أساس التقديس: ١١٨.

[1] تفسير القرطبي: ٣٢٢/١٣.

[2] تفسير ابن عطية: ٣٣٥/١.

[3] تفسير الطبري: ٢١٠/٢٩.

[4] تفسير ابن كثير: ٤٥٥/٤.

[5] فتح الباري: ٥٠٥/٨.

[6] تفسير ابن عطية: ٣٣٥/١.

الجلال والإكرام لا الوجه (قال أبو بكر)[٧]: هذه دعوى يدعيها جاهل بلغة العرب. لأن الله جل وعلا قال: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} فذكر الوجه مضموما في هذا الموضع مرفوعاً وذكر الرب بخفض الباء بإضافة الوجه - إلى أن قال - فتفهموا يا ذوي الحجا هذا البيان الذي هو دلالة أن وجه الله صفة من صفات الله، صفات الذات لا أن وجه الله هو الله أو أن وجهه غيره كما زعمت المعطلة الجهمية. لأن وجهه لو كان الله لقرىء ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)[١] وقد رد المتأولون هذا. بل واعتبروه دليلا لهم لأن الله هو ذو الجلال والإكرام كما ورد ذلك في قوله: {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلَالِ والإِكْرَامِ} الرحمن/٧٨. فلما وصف الوجه بهذا الوصف دل على أن الوجه ليس معنى زائدا على الذات ولو كان زائدا على الذات لقرىء (ذي) يقول عبد القاهر البغدادي: وأما قوله: {ويبقى وجه ربك} فمعناه ويبقى ربك لأنه قال عقيبه ذو الجلال والإكرام وهذا نعت الوجه فلو كان الوجه مضافا إليه لقال: ذي الجلال خفضا بالإضافة)[٢]. والذي أراه -والله أعلم- أن النص يحتمل الوجهين من حيث اللغة وليس في النص ما يقطع بأحدهما أو يحيل الآخر. غير أن المتأولين اعتمدوا على دليل آخر بالإضافة إلى أدلتهم العامة في نفي الجسيمة والتركيب -التي مرت معنا في الباب الأول- وهذا الدليل من النص نفسه حيث أن الله وصف الوجه بالبقاء وبطريق الحصر وذلك في قوله: {كل شيء هالك إلا وجهه} والبقاء صفة لله فكيف يكون مقصورا على الوجه[٣].

وقد رد هذا الاستدلال بأن إسناد البقاء إلى الوجه يلزم منه بقاء الذات[٤]. وهذا الرد -في رأيي- لا يكافئ ما استدل به المتأولون. مع أن له وجها من حيث اللغة لكن

---

[٧] هو ابن خزيمة نفسه.

[١] التوحيد وإثبات صفات الرب: ١٥.

[٢] أصول الدين: ٧٦.

[٣] انظر الإرشاد: ١٥٧. وغاية المرام: ١٤٠.

[٤] شرح العقيدة الواسطية: ٦٥.

ليس كل ما كان له وجه في اللغة جاز تأويل القرآن به بل لابـد أن يكـون هـذا الوجـه بليغا في اللغة لأننا حينما نختلف في تـأويل القـرآن ينبغـي أن لا تغيـب عـن أذهاننـا خصوصية القرآن البلاغية وكونه معجزا. فإن القرآن لـو كـان مثـلا يتحـدث عـن فنـاء الوجوه ثم قال: إلا وجهه لكان الأمر سائغا ولكنه قال: {كل شيء}. فدل علـى أن كـل شيء يفنى وهذا حكم عام فإذا أريد الاستثناء فلابد أن يكون المستثنى مناسبا مـع هـذا التعميم في المستثنى منه. ولا فائدة في تخصيصه بصفة معينة في مقابلة ذلك التعميم. ولو قال شخص: أحب جميع الطلاب إلا وجه زيد لكان كلامه ركيكا. ولكن الصحيح أن يقول: أحب وجوه الطلاب إلا وجه زيد. أو أحب الطلاب إلا زيدا. وهذا مـا يقـوي -في رأيي- قول من قال إن {ذو الجلال والإكرام} هو وصف الله، ووصف الوجـه بـه باعتبار أن الوجه هو الله. وكذلك البقاء صفة لله. ووصف الوجه به من هذا الباب.

وهذا لا يعني أبدا أني أنكر صفة الوجه لله تعالى بل كلامـي فـي حـدود هـذا الموضع، وأما في المواضع الأخرى التي ورد فيها لفظ الوجه مضافا إلـى اللـه تعـالى فمنها ما يحتمل التأويل أكثر من هذا كما في قوله تعالى: {فأينما تولوا فثم وجه الله} ومنه ما يكون فيه الإمساك أولى كقوله : ﷺ {أعوذ بوجهك} فالمسـلم يستشـعر قـرب الله وجلاله وعظمته حينما يدعو بهذا الدعاء الكريم استشعاراً يجعله يغيب عن مثـل هذه الأسئلة المتكلفة هل الوجه هو الله؟ أم غير الله؟ فنحن نتأسى برسـول اللـه ﷺ فنقول: {أعوذ بوجهك} ولا يقتضي هذا التأسي أكثر من هذا، مع عدم الإنكار على من أثبت الوجه لله لأن الله أضافه لنفسه إذا لم يتكلف ما وراء هذا الإثبـات. ولا الإنكـار على من تأول هذه النصوص كما تأولها الأئمة الكبار ابن عبـاس ومجـاهد والبخـاري والثوري والبيهقي والنووي وابـن تيميـة رضـي اللـه عنـهم أجمعيـن- فضـلا عـن اتهامهم بالمروق من دائرة أهل السنة والجماعة ونبزهم بالألقاب الشـنيعة كالجهميـة والمعطلة. وإذا كان مثل الدارمي وابن خزيمة يعذران لأنهما قطعاً ومـن حسـن ظننـا بهما- ما اطلعا على هذه التأويلات التي مرت معنا وأمثالها كثير-. فإنه مـن العسـير

أن يعذر من يطلع على هذه التأويلات ثم يرمي أصحابها بالبدعة ونحو ذلك[1] -نسأل الله السلامة-.

ثانيا: العين

وردت كلمة (عين) مضافة إلى الله تعالى مفردة ومجموعة في القرآن الكريم في أربعة مواضع ولم أجد في السنة ذلك. والمواضع الأربعة في القرآن الكريم هي:

١- قوله تعالى: {واصْنَعِ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ووَحْيِنَا} هود/٣٧.

٢- قوله تعالى عن الفلك أيضا: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} القمر/١٤.

٣- قوله تعالى: { فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} الطور/٤٨.

٤- قوله تعالى: {ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} طه/٣٩.

وهذه الآيات لم تسق لتبيان صفة من صفات الله تعالى قطعا. ولذلك مال الجمهور إلى تأويلها بحسب ما سيق النص لأجله. وهو الظاهر المتبادر فيها بينما مال آخرون إلى عدها صفة لله تعالى وسنبين آراء الفريقين بإيجاز:

أ- آراء المؤولين: وهم جمهور أهل السنة والجماعة من السلف والخلف ومن أهل الحديث وأهل الرأي. والمتصفح في كتب التفسير يجد ذلك واضحا. فهذا ابن جرير الطبري -رحمه الله- يقول في قوله تعالى: {فإنك بأعيننا}: (يقول جل ثناؤه: فإنك بمرأى منا ونرى عملك ونحن نحوطك ونحفظك)[1]. وفي قوله تعالى: {تجري بأعيننا} يقول: (يقول جل ثناؤه: تجري السفينة التي حملنا نوحا فيها بمرأى منا ومنظر. وذكر عن سفيان في تأويل ذلك ما حدثنا ابن حميد قال: ثنا مهران عن سفيان

---

[1] انظر مثلا المغراوي الذي نقل لنا كل هذه التأويلات عن ابن عباس ومجاهد والثوري وغيرهم ثم يقول: إن هذه الأقوال مخالفة لعقيدة السلف. المفسرون بين التأويل والإثبات: ٣٥٧/١. ولست أدري من هم السلف في نظره؟!.

[1] تفسير الطبري: ٣٧/٢٧.

في قوله: {تجري بأعيننا} يقول: بأمرنا)[٢]. وفي قوله تعالى: {ولتصنع على عيني} يقول ابن جرير: (فأولى التأويلين به التأويل الذي تأوله قتادة وهو: {وألقيت عليك محبة مني، ولتصنع على عيني} ألقيت عليك المحبة مني. وعني بقوله: {على عيني} بمرأى مني ومحبة وإرادة)[٣]. ولم يذكر ابن جرير أي رأي يعتبرها صفة لله. وهذا ابن كثير أيضا يتأولها في جميع مواضعها فيقول في قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا}: (أي بمرأى منا)[١]. وفي قوله: {تجري بأعيننا} قال: (أي بأمرنا بمرأى منا وتحت حفظنا وكلاءتنا)[٢]. وفي قوله: {فإنك بأعيننا} قال: (أي اصبر على أذاهم ولا تبالهم فإنك بمرأى منا وتحت كلاءتنا والله يعصمك من الناس)[٣]. وفي قوله: {ولتصنع على عيني} إكتفى بالنقولات التالية: (قال أبو عمران الجوني: تربى بعين الله وقال قتادة: تغذى على عيني. وقال معمر بن المثنى: {ولتصنع على عيني} بحيث أرى. وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم يعني: أجعله في بيت الملك ينعم ويترف وغذاؤه عندهم غذاء الملك فتلك الصنعة[٤]. ويقول البغوي -رحمه الله- في قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا}: (قال ابن عباس بمرأى منا وقال مقاتل: بعلمنا. وقيل بحفظنا)[٥]. ويقول القرطبي -رحمه الله- في قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا}: (أي اعمل السفينة لتركبها أنت ومن آمن معك {بأعيننا} أي بمرأى منا وحيث نراك. وقال الربيع بن أنس: بحفظنا إياك حفظ من يراك. وقال ابن عباس -رضي الله عنهما-: بحراستنا. والمعنى واحد فعبر عن الرؤية بالأعين لأن الرؤية تكون بها ويكون جمع الأعين للعظمة لا للتكثير كما قال تعالى: {فَنِعْمَ القَادِرُونَ}

---

[٢] تفسير الطبري: ٩٤/٢٧.

[٣] تفسير الطبري: ١٦٣/١٦.

[١] تفسير ابن كثير: ٤٢٦/٢.

[٢] تفسير ابن كثير: ٢٦٦/٤.

[٣] تفسير ابن كثير: ٢٤٦/٤.

[٤] تفسير ابن كثير: ١٤٤/٣.

[٥] تفسير البغوي: ٢٣١/٣-٢٣٢.

المرسلات/٢٣. {فَنِعْمَ المَاهِدُونَ} الذاريات/٤٨[٦]. ويقول ابن الجوزي -رحمه الله-: (وفي قوله: {بأعيننا} ثلاثة أقوال: أحدهما: بمرأى منا، قاله ابن عباس. والثاني: بحفظنا قاله الربيع، والثالث: بعلمنا قاله مقاتل[٧]. ويقول الشوكاني -رحمه الله-: (أي اعمل السفينة متلبسا بأعيننا أي بمرأى منا والمراد بحراستنا لك وحفظنا لك)[٨]. ونقل الشوكاني عن أبي عبيدة وابن الأنباري أن المعنى في قوله تعالى: {ولتصنع على عيني} أي: لتغذى على محبتي وإرادتي[١]. ويقول ابن قتيبة -رحمه الله-: ({ولتصنع على عيني}: أي لتربى بمرأى مني على محبتي فيك)[٢].

ومن هذه النقولات يتبين لنا أن تأويل العين بالمعاني المتقدمة هو رأي عامة السلف الذين نقل عنهم تفسير هذه الآيات. وتبعهم على ذلك كثير من المفسرين حتى أن المغراوي ذكر في كتابه "المفسرون بين التأويل والإثبات" أقوال ثلاثين مفسراً في هذه الآيات ليس من بينهم واحد حملها على ظاهرها. وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة بنا بعدُ أن ننقل ما قاله عامة الأشعرية والماتريدية في ذلك وهم فرسان التأويل المعروفون[٣]. ولكن يهمنا هنا أن نبين آراء بعض المتأخرين الذين عرفوا بتشددهم في الإثبات. ونبدأ هؤلاء بجمال الدين القاسمي -رحمه الله- ففي قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا} قال: (أي بحفظنا وكلاءتنا كأن معه من الله عز وجل حفّاظا وحرّاسا يكلؤونه بأعينهم)[٤]. وفي قوله تعالى: {ولتصنع على عيني} قال: (أي ولتربى بيد العدو على نظري بالحفظ والعناية فعلى عيني استعارة تمثيلية للحفظ

---

[٦] تفسير القرطبي: ٣٠/٩.

[٧] تفسير ابن الجوزي: ١٠١/٤. وانظر دفع شبه التشبيه: ١١٣.

[٨] فتح القدير: ٤٩٧/٢.

[١] فتح القدير: ٣٦٥/٣.

[٢] غريب القرآن: ٢٧٨.

[٣] انظر الإرشاد: ١٥٧. وأصول الدين: ١١٠. وغاية المرام: ١٤٠.

[٤] محاسن التأويل: ١١٨/٩-١١٩.

والصون)[٥]. والشيخ عبد الرحمن السعدي وهو أحد أعلام علماء نجد -رحمه الله- يقول في قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا}: (أي بحفظنا ومرأى منا وعلى مرضاتنا)[٦]. وأخيراً فسأكتفي بنقل قول الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله- في هذه الآيات: (أما النصوص الأخرى فلا تحتاج إلى تأويل لأن المعنى فيها ظاهر مثل قوله سبحانه: {تجري بأعيننا}، {ولتصنع على عيني}، {واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا} فلا يدور بخلد أحد أن السفينة بعين الله سبحانه ولا أن محمدا ﷺ في عين الله وإنما المراد بذلك أن السفينة تجري برعاية الله وعنايته وتسخيره لها وحفظه لها. وأن محمدا ﷺ تحت رعاية مولاه وعنايته وحفظه وكلاءته وهكذا قوله في حق موسى: {ولتصنع على عيني} أي تحت رعايتي وحفظي)[١].

وبعد كل هذا أفلا يحق للباحث أن يعجب ممن لا يبالي بتضليل هؤلاء جميعا ونبزهم بألقاب السوء. ألا يحق لي أن أعجب من قول الشيخ محمد خليل هراس: (وتفسير المعطلة لها بالرؤية أو بالحفظ والرعاية نفي وتعطيل)[٢]. بل والأدهى من كل ذلك تعقيب المغراوي على من تأولها بهذه المعاني: (التعليق: هذا هو التأويل المذموم الباطل الأشعري الذي لا يستند إلى حجة ولا بينة وإنما هو تقليد للمعتزلة والجهمية الذين عطلوا الصفات)[٣]. مع أنه نقل بنفسه هذه التأويلات عن ابن عباس ومقاتل والربيع بن أنس وأبي عبيلة وابن كثير وغيرهم ثم عن جمال الدين القاسمي وعبد الرحمن السعدي وغيرهما من المتأخرين!!

ب- آراء المثبتين: هنالك بعض العلماء من المتقدمين والمتأخرين من أثبت لله تعالى صفة (العين) بناء على النصوص المتقدمة ومن هؤلاء ابن خزيمة -رحمه الله- إذ

---

[٥] محاسن التأويل: ١١/١٦٣.

[٦] نقل ذلك عنه المغراوي في كتابه: المفسرون بين التأويل والإثبات: ١/٢٨٥.

[١] تنبيهات: ٢٧-٢٨. وانظر نحو هذا للشيخ صالح بن فوزان. المصدر نفسه: ٨٠.

[٢] شرح العقيدة الواسطية: ٦٨.

[٣] المفسرون بين التأويل والإثبات: ٢/١٢٢.

يقول: (نحن نقول لربنا الخالق عينان يبصر بهما)[٤]. ويقول أيضا: (فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق الباري لنفسه من العين. وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد ثبته في محكم تنزيله)[٥]. وفي قوله هذا إشارة إلى الآيات المتقدمة حيث لم يرد في التنزيل غيرها ما يضيف العين إلى الله تعالى. ثم استدل بحديث: {إن الله ليس بأعور}[٦] على أن الله له عينان. وكذلك فعل الدارمي -رحمه الله- الذي يقول: (ففي تأويل قول رسول الله : ﷺ {إن الله ليس بأعور} بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور)[١]. ومن الذين ورد عنهم إثبات العين صفة لله أبو الحسن الأشعري -رحمه الله- حيث يقول في مقالاته: (وأن له عينين بلا كيف كما قال: {تجري بأعيننا}[٢]. ومن المثبتين أيضاً البيهقي -رحمه الله- ولكنه لم يصرح بلفظ العينين فهو يقول مثلا: (باب ما جاء في إثبات العين صفة لا من حيث الحدقة. قال الله عز وجل: {ولتصنع على عيني}. ويقول أيضاً: (والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى وبالله التوفيق)[٣]. وقوله هذا أقرب إلى التفويض وهو ما ينسجم مع منهجه العام -والله أعلم-.

تعقيب

بودي أن أعقب هنا على ثلاث نقاط وردت في كلام المثبتين:

أولا: قول بعضهم: إن لله عينين. ولقد تتبعت نصوص القرآن والسنة فلم أجد إضافة (العينين) بهذا اللفظ إلى الله تعالى. بل مجموع النصوص التي وردت

---

(٤) التوحيد وإثبات صفات الرب: ٣٥.

(٥) التوحيد وإثبات صفات الرب: ٣٠.

(٦) البخاري. فتح الباري: ١٣/٩٠. ومسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨/٥٩.

(١) الرد على المريسي: ٤٠٦.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١/٣٢٠. والإبانة: ٩.

(٣) الأسماء والصفات: ٣١٢-٣١٣.

بالجمع (بأعيننا) وفي آية واحدة فقط وردت بالإفراد (على عيني). وحمل الجمع هنا على التثنية لا يخفى ما فيه من قياس الخالق على مخلوقاته سبحانه وتعالى. ولذلك يقول ابن حزم رحمه الله: (لا يجوز لأحد أن يصف الله تعالى بأن له عينين لأن النص لم يأت بذلك)[٤]. أما ما استدل به الدارمي وابن خزيمة من قوله ﷺ: {إن الله ليس بأعور} على أن لله عينين فهذا بعيد -والله أعلم- لأن الحديث ليس صريحا في إثبات العين أو العينين لله بل عن طريق المفهوم عند ملاحظة صفات المخلوقين فحينما نقول: فلان ليس بأعور نفهم أن عينيه سليمتان لأننا نعلم أن ليس له إلا عينان. فإثبات العينين للمخلوق كان أولاً ثم بني عليه مفهوم اللفظ المتقدم. فينبغي التنزه عن إطلاق لفظ لم يرد به نص خصوصا فيما يندرج تحت الصفات الخبرية.

ثانيا: الربط بين كون الله بصيرا وبين كونه أن له عينا ليس عليه دليل إلا القياس على المخلوقات فقول ابن خزيمة مثلاً: (لربنا الخالق عينان يبصر بهما) ما الدليل عليه؟ فالله جعل للحيوان عينين ليبصر بهما. أما الخالق سبحانه وتعالى فلا يمكن أن يقاس بمخلوقاته.

ثالثا: نفي الإيمان عن كل من لا يثبت العين صفة لله تعالى -كما مر معنا من قول ابن خزيمة -رحمه الله- أمر في غاية الخطورة حيث أن العين لم تضف إلى الله تعالى إلا في هذه الآيات الأربع وكلها مؤولة عند كثير من السلف والخلف بل لم ينقل لنا عن السلف أن منهم من يثبتها صفة لله تعالى. وأغلب الظن أن ابن خزيمة لم يكن قد اطلع على أقوال السلف في هذه الآيات فزل قدمه. وإذا التمسنا العذر لابن خزيمة -رحمه الله- فإننا سنتعب في بحثنا عن عذر لأمثال الهراس والمغراوي -سامحهما الله-.

وعلى أية حال فطالما أن هذه النصوص مسوقة لأمور لا تتعلق بتقرير صفات الله تعالى. وقد أولها كثير من السلف والخلف بحسب مواضعها ولم يثبتها على ظاهرها

---

[٤] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٤٩.

إلا القليل. على هذا كله يمكن القول أن الراجح هو تفسير هذه الآيات بما فسرها به الجمهور ثم القطع والسكوت عما وراء ذلك فلا يقال: هل له عين أو ليس له؟ لأن هذا من التكلف الذي نهينا عنه. والله أعلم وأحكم.

ثالثاً : اليد

وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة عشرات النصوص التي تضيف اليد إلى الله تعالى مفردة ومثنة ومجموعة بلفظ اليد أو بما يرادفه أو يقاربه أو يلازمه كاليمين والكف والأصابع والقبض والبسط ونحو ذلك. ولكثرة هذه النصوص وتنوع ألفاظها فإن هذه المسألة تعد من أخطر مباحث هذا الفصل وأعقدها ولقد كثر فيها النزاع وتعددت فيها الآراء وتباينت تباينا واسعا. ولو استعرضت هذه الآراء لطال بي المقام ولكني سأكتفي أولا بذكر بعض النصوص ثم أذكر أبرز الآراء الواردة فيها. أما النصوص فسأرتبها كالآتي:

١- النصوص التي ورد فيها لفظ (اليد) مضافا إلى الله تعالى مفردة ومثنة ومجموعة. أما بالإفراد فمن مثل قوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} الفتح/١٠. و{تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ} الملك/١. وأما بالتثنية فمن مثل قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} المائدة/٦٤. وقوله تعالى: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ} ص/٧٥. وأما بالجمع فمن مثل قوله تعالى: {أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً} يس/٧١. وقوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} الذاريات/٤٧.

٢- النصوص التي ورد فيها لفظ (اليمين) من مثل قوله تعالى: {وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} الزمر/٦٧. وقوله : ﷺ {إن الله يقبض يوم القيامة الأرض وتكون

السموات بيمينه}[1]. وقوله : ﷺ {إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين}[2].

٣- لفظ (الشمال) المضاف إليه تعالى في قوله : ﷺ {ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون}[3].

٤- لفظ (الكف) المضاف إليه تعالى من مثل قوله : ﷺ {ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه. وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله}[4].

٥- لفظ (الإصبع) مفردة ومثنة ومجموعة من مثل قوله : ﷺ {إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء}[1]. وما أخرجه البخاري في صحيحه: {أن يهوديا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول: أنا الملك. فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ثم قرأ: وما قدروا الله حق قدره} قال يحيى بن سعيد وزاد فيه فضيل بن عياض عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله {فضحك رسول الله ﷺ تعجبا وتصديقا له}[2].

٦- لفظ (القبض) و(البسط) التي وصف الله نفسه بها فهو سبحانه القابض الباسط وقد أضاف الله القبض والبسط إلى نفسه في كثير من الآيات، من مثل قوله

---

[1] البخاري. فتح الباري: ٣٩٣/١٣.

[2] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢١١/١٢.

[3] مسلم. صحيح مسلم: ١٢٦/٨. وانظر فتح الباري: ٣٩٦/١٣.

[4] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٩٨/٧-٩٩. والنسائي: ٥٧/٥-٥٨.

[1] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٠٤/١٦.

[2] البخاري: فتح الباري: ٣٩٣/١٣.

تعالى: {واللَّهُ يَقْبِضُ ويَبْصُطُ وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} البقرة/٢٤٥. وقوله تعالى: {والأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامَةِ} الزمر/٦٧. وقوله تعالى: {اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ ويَقْدِرُ} الرعد/٢٦. وقوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} المائدة/٦٤. ونحو هذا كثير جدا في القران والسنة الصحيحة. ولمعرفة موقف أهل السنة والجماعة من هذه النصوص فلا بد من بسط القول وتفصيل الاتجاهات الثلاثة المعروفة عندهم لخطورة المسألة ولتباين الآراء فيها وتداخلها أيضا في بعض الجوانب:

أ- **التفويض:** وقد عرجت هنا لتفصيل القول في هذا الاتجاه لأمور. منها اتساع دائرته هنا ليدخل فيها الكثير ممن أولوا الوجه أو العين ومن هؤلاء مثلا ابن جرير الطبري وابن كثير مع أنهما استساغا التأويل في بعض المواضع كما سيأتي. إلا أنهما عموما جنحا إلى التفويض، ومظاهر التفويض عندهما السكوت عند الكثير من الآيات التي تتعلق بهذه المسألة وقد يوردان بعض الأحاديث أو الروايات دون تعليق. وإن علّقا فتعليقهما لا يخرجهما من دائرة التفويض. وعلى سبيل المثال يقول ابن كثير في قوله تعالى: {والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه}: (وقد وردت أحاديث كثيرة متعلقة بهذه الآية الكريمة والطريق فيها وفي أمثالها مذهب السلف وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تحريف)[1]. وعلى العموم فالتفويض في هذه النصوص قد اتخذ ثلاثة مناح. الأول منها: السكوت أو إيراد النصوص المتعلقة بها لا غير، كما فعل ابن كثير -رحمه الله- والثاني: السكوت مع التصريح بأن ظاهرها ليس مرادا كما ذكر ذلك النووي -رحمه الله- ونسبه إلى جماهير السلف وطوائف من المتكلمين[2]. وهذا أقربها إلى أهل التأويل. والثالث: السكوت عن تفسيرها مع

---

(١) تفسير ابن كثير: ٤/٦٣.

(٢) انظر صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/٢١١-٢١٢ و ١٦/٢٠٤.

الإنكار على المتأولين ومن هؤلاء ابن جرير الطبري وابن قتيبة -عليهما الرحمة- فقد أنكر ابن جرير تأويل بعضهم اليمين والقبضة بالملك أو القوة[٣]. كما أنكر ابن قتيبة تأويل اليد بالنعمة أو القوة وكذلك تأويل الإصبعين -وسيأتي الحديث الوارد بهما بتمامه- بالنعمتين[٤]. وهذا المنحى وإن كان أقربها إلى المثبتين لكن لا يمكن إخراجه من دائرة التفويض لعدم تفسيرهم لهذه النصوص وعدم التصريح بأن هذه صفات لله تعالى. وقد يختلط هذا المنحى مع الإثبات لتشابه العبارات في كثير من المواضع والفصل بينهما ليس سهلا -والله المستعان-.

ب- **الإثبات**: وقد ذهب إليه كثير من المحدثين وأهل الرأي ومن هؤلاء ابن خزيمة -رحمه الله- وقد عقد بابا مطولا لإثبات اليدين لله تعالى. قال في بدايته : (والبيان أن الله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله)[٥]. ومنهم الدارمي -رحمه الله- إلا أنه أثبت مع اليدين المس بهما فتراه يقول: (إنه ولي خلق الأشياء بأمره وقوله وإرادته. وولي خلق آدم بيده مسيسا لم يخلق ذا روح بيده غيره فلذلك خصه به وفضله وشرّف بذلك ذكره لولا ذلك ما كانت له فضيلة في ذلك على شيء من خلقه إذ كلهم خلقهم بغير مسيس)[١] وأكد المسيس أكثر من مرة حتى قال: {ولو لم يكن لله يدان بهما خلق آدم ومسه بهما مسيسا -كما ادعيت- لم يجز أن يقال {بِيَدِكَ الخَيْرُ} آل عمران/٢٦ و{إِنَّ الفَضْلَ بِيَدِ اللَّـهِ} آل عمران/٧٣ و{تبارك الذي بيده الملك}[٢]. ومن الذين ورد عنهم إثباتها صفة لله تعالى أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني. يقول الأشعري: (وأن له يدين بلا

---

[٣] انظر تفسير الطبري: ٢٤/٢٨.

[٤] الاختلاف في اللفظ: ٢٧.

[٥] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٣٧-٦٠.

[١] الرد على المريسي: ٣٨٤.

[٢] الرد على المريسي: ٣٨٧.

كيف كما قال: {خلقت بيديّ} وكما قال: {بل يداه مبسوطتان}[٣]. ويقول الباقلاني: (لأن قوله: (بيديّ) يقتضي إثبات يدين هما صفة له فلو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون قدرتان)[٤]. وممن نصر هذا المذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بل إنك لا تكاد تجد كتابا لابن تيمية في الكلام إلا وفيه ذكر هذه المسألة. وفي رسالته الصغيرة المسمة بـ"الرسالة المدنية" التي تتكون من عشرين صفحة فقط ترى أكثر من ثلثها مكرسا لإثبات اليدين لله تعالى ومما جاء فيها: (فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله خلق بيده وأن يديه مبسوطتان وأن الملك بيده وفي الحديث ما لا يحصى ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره. حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق)[٥]. وممن نصر هذا المذهب أيضا البيهقي وابن بطال وكلاهما ينفيان ما قد يلزم من الإثبات في الذهن فيقول البيهقي: (باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة لورود الخبر الصادق به)[١]. ويقول ابن بطال: (في هذه الآية قوله تعالى: {لما خلقت بيديّ} إثبات يدين لله وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافا للمشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة)[٢]. وإثبات البيهقي وابن بطال كما هو واضح من كلامهما ليس كإثبات الدارمي وأمثاله. وعلى العموم فقد اتخذ المثبتون منهجين اثنين في معاملة هذه النصوص:

---

[٣] مقالات الإسلاميين: ١/٣٢٠. والإبانة: ٩.

[٤] التمهيد: ٢٥٩.

[٥] الرسالة المدنية: ١٧.

[١] الأسماء والصفات: ٣١٤.

[٢] فتح الباري: ١٣/٣٩٣.

الأول: معاملة هذه النصوص جميعها معاملة واحدة وسوقها سوقا واحدا. فترى كثير منهم وهو في مقام إثبات صفة اليد لله تعالى يسرد النصوص الواردة في الكف واليمين والقبضة والأصابع ونحوها. وأستطيع القول أن هذا منحى أكثر المثبتين. ولنأخذ مثالين على ذلك: ابن خزيمة -رحمه الله- حيث يرتب النصوص الواردة في اليد والقبضة واليمين ونحوها ويجعل كل نص من هذه النصوص دليلا على إثبات اليدين لله تعالى ومن ذلك مثلا قوله: (باب تمجيد الرب عز وجل نفسه عند قبضته الأرض بإحدى يديه وطيه السماء بالأخرى وهما يمينان لربنا لا شمال له تعالى ربنا عن صفات المخلوقين وهي السنة الحادية عشرة في تثبيت يدي خالقنا عز وجل)[٣].

وابن القيم -عليه الرحمة- حيث جمع أغلب النصوص الواردة في القبض والطي والإمساك ونحوها مستدلا بها على إثبات اليدين لله تعالى فيقول مثلا: (إن اطراد لفظها -يعني اليد- في موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ألا ترى إلى قوله: {خلقت بيدي} وقوله: {بل يداه مبسوطتان} وقوله: {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون} فلو كان مجازا في القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين) ويقول أيضا: (إن اقتران لفظ الطي والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة هذا في الفعل وهذا في الصفة بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة بل ما يدل على المجاز كقولهم: له عندي يد وأنا تحت يدهم ونحو ذلك وأما إذا قيل: قبض بيده وأمسك بيده أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا وجلس عن يمينه أو كتب كذا وعمله بيمينه أو بيديه فهذا لا يكون إلا حقيقة)[١].

ويقول كذلك: (فهذا القبض والبسط والطي باليمين والأخذ والوقوف عن يمين

---

[٣] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٤٩.

[١] مختصر الصواعق المرسلة: ٣٣٧-٣٣٨.

الرحمن والكف وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على إصبع والجبال على إصبع ممتنع فيه اليد المجازية)[٢].

الثاني: التفريق بين هذه النصوص من حيث مدلولاتها وعدم الاستشهاد بها جميعا لإثبات صفة واحدة وهي اليد. ولذلك شاع عند أهل هذا المنحى تأويل بعض هذه النصوص مع إثباته لصفة اليد لعدم جواز الربط عنده بين مختلف الألفاظ في هذه المسألة. يقول أبو سليمان الخطابي -رحمه الله-: (و ذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا من السنة التي شرطها في الثبوت ما وصفناه وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه)[٣]. وعلى هذا فما ورد في القرآن من اليد والقبضة وما ورد في السنة من الكف كل هذا لا يعضد أحاديث الأصابع عند أهل هذا المنحى لعدم الترابط بين هذه النصوص. بل إن الترابط بين هذه الألفاظ لا يكون إلا عند المخلوقين. ولذلك استساغ كثير منهم تأويل النصوص غير القاطعة في هذه المسألة وسنعرج على هذا عند تبيان آراء المؤولين مفصلة.

جـ التأويل: لا شك أن الذين نفوا عن الله التجسيم والتركيب فإنهم قطعا لابد أن ينفوا الأعضاء والجوارح عن الله تعالى. وما ورد في القرآن والسنة مما هو مشعر بذلك فإما أن يفوض علمه إلى الله وإما أن يؤول والتأويل يقتضي صرف اللفظ لمعنى يحتمله بحسب اللفظ الذي جاء به النص. وهذه المعاني مختلفة من نص إلى آخر ومن صيغة إلى أخرى فهي بحاجة إلى شيء من التفصيل. ولابد قبل ذلك من ملاحظة أن تأويل اللفظة في نص ما قد يقول به من يثبت حقيقة اليد أو يفوض علمها إلى الله. وأما المعاني التي أولت بها هذه الألفاظ فأهمها:

---

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: ٣٤٠.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٦.

١- ذهب كثير من المفسرين سلفا وخلفا إلى أن المقصود بقوله تعالى: {قالت اليهود يد الله مغلولة ...} الآية أنهم يصفونه -تعالى وتقدس- بالبخل وأن قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان} رد عليهم وتنزيه لله تعالى عن البخل. وهذا هو الذي اختاره ابن جرير -رحمه الله- ونقله عن ابن عباس وقتادة والضحاك -رضي الله عنهم- يقول ابن جرير: (يعنون أن خير الله ممسك وعطاءه محبوس عن الاتساع عليهم كما قال تعالى ذكره في تأديب نبيه : ﷺ {ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إلى عُنُقِكَ ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ} الإسراء/٢٩. وإنما وصف تعالى ذكره اليد بذلك والمعنى: العطاء لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا إذا وصفوه بجود أو كرم أو ببخل وشح وضيق بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه كما قال الأعشى في مدح رجل:

يداك يدا مجد فكف مفيلة ∴ وكف إذا ما ضن بالزاد تنفق

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى اليد ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم -ثم قال- وبمثل الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل، ذكر من قال ذلك. حدثني المثنى قال: ثنا عبد الله بن صالح قال ثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: ({وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا} قال: ليس يعنون بذلك: أن يد الله موثقة ولكنهم يقولون: إنه بخيل أمسك ما عنده - ثم نقل نحو هذا عن قتادة والضحاك)[1]. وبهذا أيضا قال أبو عبيدة -رحمه الله-[2]. ونقل القرطبي نحو هذا عن عكرمة وغيره فمما نقله عن عكرمة -رضي الله عنه- قوله: (فقالوا: إن الله بخيل ويد الله مقبوضة عنا في العطاء) ثم نقل القرطبي قول آخرين: (قالوا: إن إله محمد فقير وربما قالوا: بخيل وهذا معنى قولهم

---

(١) تفسير الطبري: ٦/٢٩٩-٣٠٠.

(٢) مجاز القرآن: ١/١٧٠.

: يد الله مغلولة. فهو على التمثيل كقوله: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك})[1].

ونقل ابن كثير عن غير واحد من السلف أيضا هذا التأويل فيقول: (يخبر تعالى عن اليهود -عليهم لعائن الله المتتابعة إلى يوم القيامة- بأنهم وصفوه -تعالى عن قولهم علوا كبيرا- بأنه بخيل كما وصفوه بأنه فقير وهم أغنياء وعبروا عن البخل بأن قالوا: {يد الله مغلولة} قال ابن أبي حاتم حدثنا أبو عبد الله الطهراني حدثنا حفص بن عمر العدني حدثنا الحكم بن أبان عن عكرمة قال: قال ابن عباس: (مغلولة) أي بخيلة وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: {وقالت اليهود يد الله مغلولة} قال: لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة ولكن يقولون بخيل يعني أمسك ما عنده بخلا -تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا- وكذا روي عن مجاهد وعكرمة وقتادة والسدي والضحاك وقرأ: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا} يعني أنه ينهى عن البخل وعن التبذير -ثم قال ابن كثير- {بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء} أي بل هو الواسع الفضل الجزيل العطاء الذي ما من شيء إلا عنده خزائنه[2].

٢- تأويلها بالقوة والقدرة ونحو ذلك. وهذا هو التأويل الشائع عند أهل التأويل في كثير من المواضع التي وردت فيها هذه المسألة. وهو اختيار كثير من السلف في مواضع قليلة. فمما ورد عن السلف تأويلهم اليد في قوله تعالى: {والسماء بنينها بأيد} بالقوة وهذا هو المروي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان الثوري[3]. وذكره الطبري وجهاً لتأويل قوله تعالى: {يد الله فوق أيديهم} حيث يقول: (وفي قوله تعالى: {يد الله فوق أيديهم} وجهان من التأويل أحدهما يد الله فوق أيديهم عند البيعة لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعتهم نبيه ﷺ

---

[1] تفسير القرطبي: ٢٣٨/٦.

[2] تفسير ابن كثير: ٢/٧١-٧٢.

[3] تفسير الطبري: ٧/٢٧ وتفسير ابن كثير: ٢٣٨/٤ والأسماء والصفات للبيهقي: ١٢٩

والآخر: قوة الله فوق قوتهم)[1]. وأما الذين اشتهروا بالتأويل فقد تأولوا اليد والكف والقبضة والأصابع بهذا التأويل في كثير من المواضع -كما ذكرت- يقول الإمام النووي: (والثاني يتأول بحسب ما يليق بها فعلى هذا المراد المجاز كما يقال: فلان في قبضتي وفي كفي لا يراد به أنه حال في كفه بل المراد تحت قدرتي. ويقال فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت. أي أنه مني على قهره والتصرف فيه كيف شئت. فمعنى الحديث أنه سبحانه وتعالى متصرف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء لا يمتنع عليه منها شيء ولا يفوته ما أراده كما لا يمتنع على الإنسان ما كان بين إصبعيه فخاطب العرب بما يفهمونه ومثله بالمعاني الحسية تأكيداً له في نفوسهم فإن قيل: فقدرة الله تعالى واحدة والإصبعان للتثنية فالجواب: أنه قد سبق أن هذا مجاز واستعارة فوقع التمثيل بحسب ما اعتادوه غير مقصود به التثنية والجمع -والله أعلم)[2]. ويقول إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (الأحسن في التأويل أن يقال: أن المعني بالحديث أن القلوب بحكم الله وقدرته يقلبها كيف يشاء كما قال تعالى: {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ} الأنعام/١١٠ ثم قال: وهذا من الأحاديث المؤولة إجماعا. إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام فلا بد من تأويل ذلك)[3]. ونقل ابن حجر عن ابن بطال قوله في حديث اليهودي: (وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات وأخبر عن قدرة الله على جميعها فضحك النبي ﷺ تصديقاً له وتعجباً من كونه يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى وأن ذلك ليس في جنب ما يقدر عليه بعظيم. ولذلك قرأ قوله تعالى: {وما قدروا الله حق قدره} الآية. أي ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذي ينتهي إليه الوهم ويحيط به الحصر لأنه تعالى يقدر على إمساك مخلوقاته على غير شيء كما هي اليوم قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا} فاطر/٤١

---

[1] تفسير الطبري: ٧٦/٢٦.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٠٤/١٦.

[3] الشامل: ٥٦٤.

وقال تعالى: {رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا} الرعد/٢. وعن أبي سليمان الخطابي -رحمه الله- في الحديث المتقدم أيضا: (وعلى تقدير أن يكون ذلك محفوظا فهو محمول على تأويل قوله تعالى: {والسموات مطويات بيمينه} أي قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة من جمع شيئا في كفه واستقل بحمله من غير أن يجمع كفه عليه بل يقله ببعض أصابعه. وقد جرى في أمثالهم: فلان يقل كذا بإصبعه ويعمله بخنصره)[1]. وقد نقل القرطبي عن الفراء والمبرد تأويلهم اليمين بالقوة والقدرة وأنشدا على ذلك:

إذا ما راية رفعت لمجد ∴ تلقاها عرابة باليمين

و: ولما رأيت الشمس أشرق نورها ∴ تناولت منها حاجتي بيميني[2]

٣ تأويلها بالنعمة. وقد نقل ابن عطية -رحمه الله تعالى- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قوله: (يداه: نعمتاه). ثم قال ابن عطية: (ثم اختلفت عبارة الناس في تعيين النعمتين فقيل: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة. وقيل: النعمة الظاهرة والنعمة الباطنة. وقيل: نعمة المطر ونعمة النبات ثم قال: والظاهر أن قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان} عبارة عن إنعامه على الجملة وعبر عنه بيدين جريا على طريقة العرب في قولهم: فلان ينفق بكلتي يديه ومنه قول الشاعر وهو الأعشى:

يداك يدا مجد فكف مفيدة ∴ وكف إذا ما ضن بالزاد تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق[3].

وإلى هذا ذهب ابن حزم -رحمه الله- في حديث الإصبعين حيث يقول: (وكذلك الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: {إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن} أي بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه: إما

---

(١) فتح الباري: ٣٥٨/١٣.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٧٨/١٥-٢٧٩.

(٣) تفسير ابن عطية: ١٥٠/٥.

كفاية شره وإما بلاء يأجره عليه. والإصبع في اللغة: النعمة)[٤]. وهو مذهب عبد القاهر البغدادي أيضا حيث يقول: (والإصبع المذكورة في الخبر بمعنى النعمة وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء)[١]. وذكره البيهقي وجها لتأويل الكف فيقول: (وقد تكون الكف في مثل ما ورد الخبر المرفوع بمعنى النعمة)[٢].

٤- تأويلها بالملك في بعض المواضع. وإلى هذا مال البيهقي في تأويله اليمين حيث يقول: (و قوله: {والسموات مطويات بيمينه} ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب. وإنما المراد به الفناء والذهاب يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه. وجاءنا غيره. وانطوى عنا دهر، بمعنى المضي والذهاب. وقوله: {بيمينه} يحتمل أن يكون إخبارا عن الملك والقدرة كقوله: {فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم} النساء/٢٥ يريد به الملك)[٣].

واختاره الرازي في تأويل القبضة واليمين فيقول: (لا شك أن لفظ القبضة واليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح. إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى. فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز فنقول: إنه يقال: فلان في قبضة فلان. إذا كان تحت تدبيره وتسخيره، قال تعالى: {إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم} والمراد منه كونه مملوكا لهم)[٤]. و جزم ابن فورك بتأويل اليد في كثير من المواضع بهذا التأويل. فيقول في الكف مثلا: (اعلم أن معنى الكف ههنا معنى الملك والسلطان كما قال الأخطل:

أعاذل إن النفس في كف مالك ∴ إذا ما دعا يوما أجابت بها الرسلا

- ثم قال ابن فورك: وقد روي أن عمر بن الخطاب كان كثيرا ما ينشد هذين البيتين:

هون عليك فإن الأمور ∴ بكف الإله مقاديرها

---

[٤] الفصل في الملل والأهواء النحل: ٢/٣٥٠.

[١] أصول الدين: ٧٦.

[٢] الأسماء والصفات: ٣٣٣.

[٣] الأسماء والصفات: ٣٣١.

[٤] تفسير الرازي: ٢٧/١٥-١٦. وانظر أساس التقديس: ١٣٤.

فليس بآتيك منهيها ∴ ولا قاصر عنك مأمورها

ومعنى قوله: (بكف الإله) أي في سلطانه وملكه وقدرته. وهذا أيضا جائز في كلام الناس في معاملاتهم وتعارفهم، لأنهم يقولون: ما فلان إلا في كفي يريدون بذلك أنه ممن يجرى عليه أمر ملكه). وذكر ذلك وجها من التأويل في لفظ القبضة والإصبع. واليد الواردة في قوله ﷺ {بيده الخير} ونحو هذا[1].

٥- تأويلها بالقبول والرضا والتشريف ونحو هذه المعاني في كثير من المواضع. ومن ذلك ما نقله النووي عن المازري والقاضي عياض عليهم الرحمة- حيث يقول النووي: (قال المازري: قد ذكرنا استحالة الجارحة على الله سبحانه وتعالى وأن هذا الحديث وشبهه إنما عبر به على ما اعتادوا في خطابهم ليفهموا فكنى هنا على قبول الصدقة بأخذها في الكف وعن تضعيف أجرها بالتربية. قال القاضي عياض: لما كان الشيء الذي يرتضى ويعز يلتقى باليمين ويؤخذ بها استعمل في مثل هذا واستعير للقبول والرضا كما قال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد ∴ تلقاها عرابة باليمين

قال: وقيل: عبر باليمين هنا عن جهة القبول والرضا إذ الشمال بضده في هذا)[2].

ونقل النووي عن القاضي عياض أيضا قوله في حديث {إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين}: (المراد بكونه عن اليمين الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة. قال: قال ابن عرفة: يقال أتاه عن يمينه إذا جاءه من الجهة المحمودة. والعرب تنسب الفعل المحمود والإحسان إلى اليمين وضده إلى اليسار. قالوا: واليمين مأخوذة من اليمن. وأما قوله ﷺ {وكلتا يديه يمين} فتنبيه على أنه ليس المراد باليمين جارحة -تعالى الله عن ذلك- فإنها مستحيلة في حقه سبحانه وتعالى)[3]. وإلى هذا مال ابن حزم -رحمه الله- في تأويل

---

[1] مشكل الحديث: ٩٨-٩٩. وانظر: ٣٢ و١٠٤ و٢٢٤.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي: ٩٨/٧..

[3] صحيح مسلم بشرح النووي: ٢١٢/١٢.

اليمين حيث يقول: (ولما كانت اليمين في لغة العرب يراد بها الحظ للأفضل كما قال الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجد ∴ تلقاها عرابة باليمين

يريد أنه يتلقاها بالسعي الأعلى. كان قوله: {وكلتا يديه يمين} أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل فهو الأعلى)[1]. ونقل الرازي -رحمه الله- عن أبي الحسن الأشعري أنه فسر اليد في قوله: {لما خلقت بيديّ} بهذا التأويل يقول الرازي ذاكرا رأيه هو ثم رأي الأشعري وهما متقاربان -والله أعلم-: (وخامسها: شدة العناية والاختصاص قال تعالى: {لما خلقت بيدي} والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ... وههنا قول آخر وهو أن أبا الحسن الأشعري -رحمه الله- زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء. قال: والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه. فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلابد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء)[2].

٦- تأويلها بالذات على معنى كونها صلة. واختار هذا القرطبي ونسبه إلى مجاهد فقال: (قال مجاهد: اليد ههنا بمعنى التأكيد والصلة: مجازه: لما خلقت أنا كقوله: {ويبقى وجه ربك} أي يبقى ربك)[3]. وينقل الرازي عن بعض العلماء وجوها في تأويل قوله: {بيديّ} منها: (أن لفظ اليد قد يزاد للتأكيد كقول القائل لمن جنى باللسان: هذا ما كسبت يداك وكقوله تعالى: {بُشراً بين يدي رحمته})[4]. وهو اختيار

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٤٩.

(٢) تفسير الرازي: ١٢/٤٣.

(٣) تفسير القرطبي: ١٥/٢٢٨.

(٤) تفسير الرازي: ٢٦/١٣١.

البيضاوي -رحمه الله- حيث يقول: (خلقته بنفسي من غير توسط كأب وأم)[٥].

والشوكاني أيضا إذ يقول: (أي ما صرفك وصدك عن السجود لما توليت خلقه من غير واسطة، وأضاف خلقه إلى نفسه تكريما له وتشريفا مع أنه سبحانه خالق كل شيء كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد قال مجاهد: اليد هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازا كقوله: {و يبقى وجه ربك}[١]. وأما ابن حزم -رحمه الله- فهذا هو رأيه في أغلب مسائل هذا الفصل فهو يقول مثلا: (وقال الأشعري أن المراد بقوله تعالى: {أيدينا} إنما معناه: اليدان. وأن ذكر الأعين أن معناه: عينان. وهذا باطل مدخل في قول المجسمة. بل نقول: إن هذا إخبار عن الله عز وجل لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى ونقر أن لله تعالى كما قال: يدا ويدين وأيد وعينا وأعينا ... ونقول: إن المراد بما ذكرنا الله عز وجل لا شيء غيره) ويقول أيضا: (وصح عن رسول الله ﷺ {وكلتا يديه يمين. وعن يمين الرحمن} فهو مثل قوله: {وما ملكت أيمانكم} يريد: وما ملكتم)[٢]. ونستطيع أن نتلمس هذا التأويل عند الطبري وابن كثير -عليهما الرحمة- فأما الطبري فإنه يقول: ({مما عملت أيدينا} يقول مما خلقنا من الخلق)[٣] دون أن يفسر اليدين. وأما ابن كثير فإنه يقول: ({يد الله فوق أيديهم} أي هو حاضر معهم يسمع أقوالهم ويرى مكانهم)[٤] دون أن يفسر اليد أيضا.

٧- وهنالك بعض التأويلات القليلة المتفرقة والتي يجمعها محاولة إخراج بعض هذه النصوص من دائرة نصوص الصفات. ولنأخذ بعض الأمثلة:

---

(٥) تفسير البيضاوي: ٢/٣١٧.

(١) فتح القدير: ٤/٤٤٥.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٤٩.

(٣) تفسير الطبري: ٢٣/٢٨.

(٤) تفسير ابن كثير: ٤/١٨٨.

أ- تأويل اليمين بالقسم. يقول البيهقي: (وقد قيل: قوله: {مطويات بيمينه} يريد به: ذاهبات بقسمه أي أقسم ليفنيها)[٥]. ويقول ابن فورك: (وقيل: يفنيها بيمينه أي: بقسمه التي أقسم بها)[٦]. ويقول الفخر الرازي: (وقيل: مطويات بيمينه. أي: مفنيات بقسمه)[١]. وهذا التأويل ظاهر الضعف وكل الأقوال التي رأيتها مصدرة بقيل ولم أهتد للقائل. وإنما قلت: ظاهر الضعف لمعارضته لحديث رسول الله ﷺ المفسر لهذه الآية: {إن الله يقبض يوم القيامة الأرض وتكون السموات بيمينه)[٢] وقوله : ﷺ {يأخذ الله عز وجل سماواته وأرضيه بيديه فيقول: أنا الله}[٣] .. الحديث. ولا يخفى كذلك ما في هذا التأويل من ضعف في اللغة - والله اعلم-. وذلك لوجود القرائن في النص نفسه التي تبعد مثل هذا التأويل كالقبض والطي.

ب- تأويل الكف واليمين في حديث الصدقة المتقدم بكف الآخذ لهما ويمينه وأضافها الله إلى نفسه تشريفا. وهذا ما نقله النووي والسيوطي -عليهما الرحمة- عن القاضي عياض عن بعض العلماء أنهم قالوا: (المراد بكف الرحمن هنا ويمينه كف الذي تدفع إليه الصدقة. وإضافتها إلى الله تعالى إضافة ملك واختصاص لوضع هذه الصدقة فيها لله عز وجل)[٤] وسياق الحديث يبعد أيضا هذا التأويل لأنه ﷺ قل: {إلا أخذها الرحمن بيمينه}. ثم قال: {فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل}.

جـ- تأويل الإصبع في حديث اليهودي: بأنه خلق لله يحمل الله عليه السموات وغيرها. ونقل ذلك ابن حجر عن ابن فورك وغيره يقول ابن حجر رحمه

---

[٥] الأسماء والصفات: ٣٣١.

[٦] مشكل الحديث: ١٠٥.

[١] تفسير الرازي: ١٦/٢٧.

[٢] البخاري. فتح الباري: ٣٩٣/١٣.

[٣] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣٢/١٧.

[٤] صحيح مسلم بشرح النووي: ٩٨/٧-٩٩. وشرح سنن النسائي: ٥٧/٥.

الله-: وعن ابن فورك يجوز أن يكون الإصبع خلقا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الإصبع، ويحتمل أن يراد به القدرة والسلطان وأيد ابن التين الأول بأنه قال على إصبع ولم يقل على إصبعيه)[٥]. ويقول ابن فورك في كتابه مشكل الحديث: (إن المراد به إصبع بعض خلقه. ويشهد لصحة ذلك أنه لم يذكر في الخبر إصبعه بل أطلق ذلك منكرا. واحتمل أن يكون على ما قلنا أنه يريد به إصبع بعض خلقه وليس ينكر في مقدور الله تعالى أن يخلق خلقا على هذا الوجه. وقال محمد بن شجاع الثلجي في تأويل ذلك: يحتمل أن يكون خلقٌ من خلق الله تعالى يوافق اسمه اسم الإصبع فقال: إنه يحمل السموات على ذلك ويكون ذلك تسمية للمحمول عليه)[١].

د- التشكيك في ثبوت النص وحجيته. ومن ذلك:

إنكار بعض العلماء إضافة الشمال إليه تعالى. يقول ابن خزيمة -رحمه الله-: (ونقول: إن لله عز وجل يدين يمينين لا شمال فيهما قد أعلمنا الله تبارك وتعالى أن له يدين وخبرنا نبينا ﷺ أنهما يمينان لا شمال فيهما)[٢]. ويقول أيضا: (باب تمجيد الرب عز وجل نفسه عند قبضه الأرض بإحدى يديه وطيه السماء بالأخرى وهما يمينان لربنا لا شمال له تعالى ربنا عن صفات المخلوقين)[٣]. ويقول أبو سليمان الخطابي: (ليس فيما يضاف إلى الله عز وجل من صفة اليدين شمال لأن الشمال محل النقص والضعف)[٤].وينقل ابن حجر عن البيهقي قوله: (تفرد بذكر الشمال فيه عمر بن حمزة وقد رواه عن ابن عمر أيضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها ورواه أبو هريرة وغيره عن النبي ﷺ كذلك. ثم سرد البيهقي الأحاديث التي

---

[٥] فتح الباري: ١٣/٣٩٨.

[١] مشكل الحديث: ١٠٣.

[٢] التوحيد وإثبات صفات الرب: ١٩.

[٣] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٤٩.

[٤] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٢. ويمكن تعليل هذا الإنكار بعدم ورود الحديث إليهم.

فيها: {وكلتا يديه يمين}[٥]. وكأنه يريد أن يرد بها رواية عمر بن حمزة. وعلى أية حال فالحديث هذا صحيح رواه مسلم في صحيحه -كما مر- ورواه الطبري بسنده عن عمر بن حمزة أيضاً بعد قوله: (وقال آخرون بل السموات في يمينه والأرضون في شماله)[٦]. ويبدوا أن سبب إنكار هذه الرواية خصوصا ممن اشتهروا بالإثبات كابن خزيمة هو ما ذكره القرطبي: (جاءت هذه الرواية بإطلاق لفظ الشمال على يد الله تعالى على المقابلة المتعارفة في حقنا. وفي أكثر الروايات وقع التحرز عن إطلاقها على الله حتى قال: {وكلتا يديه يمين} لئلا يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالى لأن الشمال في حقنا أضعف من اليمين)[١]. فلأن الشمال أضعف من اليمين فهي صفة نقص، إذاً يتعالى الخالق عنها. ولذلك قال ابن خزيمة بعد إنكاره لها: (تعالى ربنا عن صفات المخلوقين). ولكن بقي أن نسأل الذين أثبتوا اليدين حقيقة لله تعالى ومعها الكف والقبضة والأصابع ونحو ذلك. أليس بعيدا في التصور وجود يدين كلاهما في جهة واحدة وهي اليمين؟ وهل سميت الجهات في حق الإنسان يمينا وشمالا إلا باعتبار يديه؟ فاليمين ما حاذى يده اليمنى والشمال ما حاذى يده اليسرى، وكما أن ما قابل وجهه فهو الأمام والعكس الخلف. فالجهات بالأصل اعتبارية بحسب أعضاء الإنسان وجوارحه[٢]. إن في هذا ولا شك تكلفا نحن في غنى عنه، وإنما الأسلم أن لا نخوض في هذه التفاصيل ونثبت النص على ما هو عليه آخذين منه ما ينفعنا في مسيرتنا إلى الله تعالى وما يقربنا منه سبحانه وما يعظم في قلوبنا هيبته وجلاله وأغلب هذه المعاني هي روح النص وفائدته بل وما سيق من أجله. والله أعلم.

ومنها إنكار إقراره ﷺ قول اليهودي المتقدم- بضحكه ﷺ، يقول القرطبي مثلا: (هذا كله قول اليهودي وهم يعتقدون التجسيم وأن الله شخص ذو جوارح. كما

---

[٥] فتح الباري: ٣٩٦/١٣.

[٦] تفسير الطبري: ٢٤/٢٧-٢٨.

[١] فتح الباري: ٣٩٦/١٣.

[٢] انظر قواعد العقائد للغزالي: ١٦٢-١٦٣.

يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة. وضحك النبي ﷺ إنما هو للتعجب من جهل اليهودي. ولهذا قرأ عند ذلك {وما قدروا الله حق قدره} أي ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق تعظيمه. فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة. وأما من زاد (وتصديقا له) فليست بشيء. فإنها من قول الراوي وهي باطلة لأن النبي ﷺ لا يصدق المحال وهذه الأوصاف في حق الله محال)[3]. ويقول أبو سليمان الخطابي -رحمه الله-: (لم ينطق -أي رسول الله ﷺ - فيه بحرف تصديقا أو تكذيبا إنما ظهر منه الضحك المخيل للرضا مرة. والتعجب والإنكار أخرى. ثم تلا الآية والآية محتملة للوجهين معا وليس فيها للإصبع ذكر. وقول من قال من الرواة: (تصديقا لقول الحبر) ظن وحسبان ... فالاستدلال بالتبسم والضحك في مثل هذا الأمر الجسيم قدره الجليل خطره غير سائغ مع تكافؤ وجهي الدلالة - ثم ذكر أبو سليمان حديث رسول الله ﷺ : {يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ..} فعلق عليه: وهذا قول النبي ﷺ ولفظه جاء على وفق الآية من قوله عز وجل: {والسموات مطويات بيمينه} ليس فيه ذكر الأصابع وتقسيم الخليقة على أعدادها فدل أن ذلك من تخليط اليهود وتحريفهم وأن ضحك النبي ﷺ إنما كان على معنى التعجب منه والنكير له -والله اعلم-)[1].
وروى البيهقي -بعد أن نقل كلام الخطابي هذا- بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: (إن اليهود والنصارى وصفوا الرب عز وجل فأنزل الله على نبيه ﷺ : {وما قدروا الله حق قدره} ثم بيّن للناس عظمته فقال: {والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون} فجعل وصفهم ذلك شركا) فعقب البيهقي: (هذا الأثر إن صح يؤكد ما قاله أبو سليمان)[2] والتشكيك في قول الراوي: (تصديقا له) مستبعد لأنها من رواية البخاري كما تقدم، إلا أن هذا من

---

[3] فتح الباري: ١٣/٣٩٨.

[1] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٧-٣٣٨.

[2] الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٣٩.

فهمه قطعاً وفهمه ليس بحجه في هذا المجال. وبقي أن ضحك الرسول ﷺ إقرار في الأصل ولا يمكن أن يحمل هنا على الإنكار إلا بقرينة وقد تكون القرينة قراءته لقوله تعالى: {وما قدروا الله حق قدره} فهذا إنكار مع تأكيده بقوله: {سبحانه وتعالى عما يشركون} ولكن النص يحمل قرينة التصديقّ أيضا: {والأرض جميعا قبضته}. والذي يطمئن إليه قلبي الوقوف عند هذه الآية وعدم تجاوزها لأن الحبر اليهودي قال قولا والله سبحانه وتعالى قال قولا والقولان في موضع واحد فليس لائقا أن نشتغل بكلام الحبر عن كلام الله. وقراءته ﷺ لهذه الآية في هذا الموضع وعدم تجاوزه ذلك بلي كلمة أسوتنا في ذلك -بأبي هو وأمي-.

وفي ذيل هذه المسالة المرهقة أود أن أشير إلى أن أغلب المثبتين لصفة اليدين قد استدلوا بالإضافة إلى توافر النصوص بأدلة أخرى كان من أبرزها وأكثرها شيوعا بينهم دليلان اثنان لا بأس من مناقشتهما لأنهما قد يردان في كثير من المسائل وهما:

الأول: قولهم: أن تثنية اليد في قوله تعالى: {لما خلقت بيديّ} و{بل يداه مبسوطتان} وغير ذلك يمنع من تأويلها بالقدرة أو النعمة، لأن لله قدرة واحدة وأما نعمه فلا تحصى ثم أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة[1]. ومع إجلالي الكبير لهؤلاء العلماء فإني لأعجب كيف يصدر هذا الاستدلال من أعلام التفسير والحديث وجهابذة اللغة والأدب. وأنا لا أرى رأي المؤولين ولكن هل يصح في اللغة مثل هذه اللوازم؟ وهل تجوز اللغة فعلا أن أقول: فلان في يدي بمعنى في قدرتي. ولا يجوز أن أقول في يديّ. لأن هذا يوهم أنه في قدرتيّ وإنما هي قدرة واحدة؟ والله يشهد أني قد تحرجت كثيرا من رد هذا الاستدلال لكثرة القائلين به لولا أني وجدت أمامي من تنبه لهذا في المتقدمين والمتأخرين. فمن المتقدمين الإمام النووي رحمه الله- حيث يقول: (فإن قيل: فقدرة الله واحدة والإصبعان

---

[1] انظر الرسالة المدنية: ١٤-١٦.

للتثنية فالجواب أنه قد سبق أن هذا مجاز واستعارة فوقع التمثيل بحسب ما اعتادوه غير مقصود به التثنية والجمع والله اعلم)[٢]. ومن المتأخرين صاحب المنار السيد محمد رشيد رضا حيث قال وهو يرد على الطبري: (واليد واليدان لم يقصد بلفظهما النعمة ولا القوة ولا الملك وإنما الاستعمل في الموضعين من الكناية. ونكته التثنية أفادت سعة العطاء ومنتهى الجود والكرم وما سبب ذهول ابن جرير عن نكته التثنية إلا توجهه إلى الرد على أهل الجدل في المذهب الذي كانوا قد انتحلوه في تأويل الصفات. ومتى وجه الإنسان همه إلى شيء يكون له منه حجاب ما عن غيره وتقرير الحقيقة لذاتها غير الرد على من يعدون من خصومها {مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ} الأحزاب/٤. ولهذا غلط كثير من أنصار مذهب السلف في مسائل خالفوا فيها المذهب من حيث يريدون تأييده وهذه آفة من آفات عصبية المذاهب لا تنفك عنها)[١]. وعلى أية حال فإن القرآن نفسه قد استخدم تثنيته اليدين دون أن يخطر على بال إنسان ما هذا اللازم. فقد جاء في القرآن: {بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ} الأعراف/٥٧، {بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} سبأ/٤٦، {لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} الحجرات/١ . وكلها كناية عن القرب ونحوه ولا يلزم منه وجود قربين لتثنية اليدين. وإنما هذه اللفظة بمجملها تعني: القرب وليست العملية عملية جمع ولا طرح. وهكذا في قولنا فلان بين إصبعيّ أي أني مقتدر عليه. والأمر في تصوري لا يحتاج إلى نظر -والله المستعان.

الثاني: هو تخصيص آدم -عليه السلام- بذكر اليدين في قوله تعالى: {ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ} فهذا فيه دليل على إبطال تأويل اليد بالقدرة إذ لو كان المراد أن الله تعالى قد خلقه بقدرته لانتفت فائدة التخصيص لأن المخلوقات كلها قد خلقها الله بقدرته. وهذا الدليل شائع في كتب المثبتين بصورة واسعة[٢]. وقد

---

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٠٤/١٦.

(١) تفسير المنار: ٤٥٦/٦.

(٢) انظر الرسالة المدنية: ١٨.

رد هذا الاستدلال بردود كثيرة من أهمها قول إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة. ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص. وهذا غير سديد فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة ... فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم -عليه السلام- بغير القدرة ... ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة. فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه)[٣].

وبالإضافة إلى ما تقدم يضيف الآمدي -رحمه الله-: (ثم إنا قد بينا أن للباري تعالى قدرة وهي معنى يتأتى بها الإيجاد. واليدان إما أن يتأتى بهما الإيجاد والخلق أو ليس. فإن تأتى بهما الإيجاد فهي نفس القدرة لا زائدا عليها. وإن اختلف العبارات الدالة عليها والتعدد في صفة القدرة مما لا سبيل إليه ... وأما إن كانت مما لا يتأتى بها الإيجاد والخلق فلا محالة أن في حمل اليدين إلى غير القدرة ما يفضي إلى الكذب في الآية حيث أضاف الخلق والإيجاد إليهما. ولا محالة أن محذور إبطال فائدة التخصيص أدنى من المحذور اللازم من الكذب. وعلى تقدير التساوي فالاحتمال قائم والقطع منتف)[١]. وبالإضافة إلى رد هذين العلمين من أعلام المؤولة: فللباحث أن يقول: ما الدليل على تخصيص آدم -عليه السلام- بذلك؟ وهذا هو أبو سعيد الدارمي رحمه الله- وهو في معرض استدلاله بدليل التخصيص هذا يروي أثرين أحدهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما- أنه قال: (خلق الله أربعه أشياء بيده: العرش والقلم وعدن وآدم. ثم قال لسائر الخلق: كن فكان). والثاني عن عطاء ابن السائب عن ميسرة رضي الله عنه- أنه قال: (إن الله لم يمس شيئا من خلقه غير ثلاث: خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده)[٢]. ومع هذا

---

[٣] الإرشاد: ١٥٦.

[١] غاية المرام: ١٤٠.

[٢] الرد على المريسي: ٣٩٣.

التعارض بين الأثرين إلا أن الدارمي لم يبين رأيه في هذا التعارض وأن العدد قد تجاوز الأربعة. ثم إذا تركنا هذين الأثرين واتجهنا إلى النصوص الصريحة الصحيحة فإن هذا الدليل سوف لن يقف على قدميه. فمن هذه النصوص قوله تعالى: {والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} الذاريات/٤٧ وقد تفسر السماء بالعرش ولكن هاهو القرآن يقول: {والسموات مطويات بيمينه} بل والأرض أيضا: {والأرض جميعا قبضته يوم القيامة} بل وحديث اليهودي الذي استشهد به المثبتون للأصابع والذي فيه: {إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع والخلائق على إصبع} وقد يقال: هذا يوم القيامة. فانظر إذاً إلى قوله ﷺ في الصدقة: {إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن} وقد يقال: التخصيص بالخلق وهذا ليس خلقا فاقرأ إذاً قوله تعالى: {أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً} يس/٧١. فهل بقي شيء لم يخلقه الله بيده؟ ولذلك فإني لتعروني حيرة حينما أرى هذا الاستدلال منتشرا هذا الانتشار في كثير من الكتب القديمة والحديثة. ولعل السبب المقنع هو ما ذكره السيد رشيد رضا قبل قليل.

والخلاصة فإن المسلم لا يسعه إلا أن يثبت هذه النصوص ولا يتشكك فيها أبدا من غير تشبيه أو تحريف أو تعطيل. ثم ينشغل بمقصود النص وفائدته العملية وعلى سبيل المثال: الصدقة تربو في كف الرحمن حتى تكون كالجبل، فالحديث الذي ورد في هذا صحيح فأنا أثبته بألفاظه وكما ورد ثم أنشغل بالمقصود منه وهو الترغيب في الصدقة. ولا يصح أن أتكلف أمرا آخر لأسأل مثلا هل الكف هنا حقيقة أم لا؟ فمن الذي كلفني بذلك؟ وما الفائدة منه؟ بل وهل هناك إلا التشكيك والنزاع والجدل؟ سلمنا الله من الفتن بعونه وكرمه.

رابعا: الساق

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} القلم/٤٢. وهذه الآية ليست من آيات الصفات. فليس فيها إضافة الساق إليه تعالى. ولكن ورد حديث عن رسول الله ﷺ في تفسير هذه الآية جاء في رواية بإضافة الساق إليه تعالى وهذه الرواية أخرجها البخاري في صحيحه. ومما جاء فيها قوله: ﷺ {يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنه ويبقى من كان يسجد في الدنيا رئاء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا}[1]. ومع هذا فالذي يبدو لي أن هذه الآية لا تدخل في آيات الصفات[2] للأمور التالية:

أولا: إن هذا الحديث قد جاء بروايات كثيرة وليس فيها إضافة الساق إليه تعالى فقد أورد الطبري كثيرا من الروايات في تفسير هذه الآية وليس في واحدة منها إضافة الساق إليه تعالى. وحتى حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- المتقدم والذي رواه البخاري عن الليث عن سعيد بن.أبي هلال عن زيد ابن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد قد رواه حفص بن ميسرة عن زيد عن عطاء عن أبي سعيد بلفظ {فيكشف عن ساق}[1]. وهذه الرواية رجحها الإسماعيلي لموافقتها لفظ القرآن)[2]. وراوية حفص هذه قد اعتضدت أيضا برواية هشام بن سعد عن زيد عن عطاء عن أبي سعيد. حيث جاءت بنفس اللفظ المتقدم عن حفص بل وروى الطبري الحديث عن الليث عن خالد عن أبي هلال عن زيد عن عطاء عن أبي سعيد -وهذا هو طريق البخاري المتقدم- بنحو زواية هشام بن سعد[3]. هذا في شأن حديث أبي

---

[1] فتح الباري: ٦٦٣/٨.

[2] والحقيقة أني لو لم أر من يثبتها صفة لما تعرضت لها. انظر مثلا ما نقله ابن تيمية -رحمه الله- من اختلاف السلف في هذه الآية. مجموع الفتاوى: ٣٩٤/٦.

[1] مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٥/٣-٢٧.

[2] فتح الباري: ٦٦٤/٨.

[3] تفسير الطبري: ٣٩/٢٩-٤١. وانظر حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- فتح الباري: ٤٥١/١١.

سعيد -رضي الله عنه-. أما عن غير أبي سعيد فقد روي نحو هذا الحديث عن ابن مسعود وأبي هريرة -رضي الله عنهما- وليس عن أحدهما إضافة الساق إليه تعالى. هذا عدا ما روي عن أبي موسى -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ أنه قال: {يوم يكشف عن ساق قال: عن نور عظيم يخرون له سجدا}[٤]. وعن سعيد بن جبير -رضي الله عنه- أنه سئل عن هذه الآية فغضب غضبا شديدا وقال: (إن أقواما يزعمون أن الله سبحانه يكشف عن ساقه وإنما يكشف عن الأمر الشديد)[٥].

ثانيا: ما روي عن ابن عباس والحسن وأبي العالية -رضي الله عنهم- أنهم كانوا يقرأونها بالتاء بالبناء للمجهول (تُكشف). وعن ابن عباس بتاء المبني للمعلوم (تَكشف) أي القيامة أو الشدة [٦].

ثالثا: اتفق الجماهير من المفسرين سلفا وخلفا على تأويلها وإخراجها من آيات الصفات. يقول ابن جرير: (قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد)[١]. ثم روى عن ابن عباس بطرق متعددة كلها على هذا التأويل. وقد استشهد ابن عباس بقول الشاعر: وقامت الحرب بنا على ساق. وروى هذا التأويل أيضا عن مجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وعكرمة. وبعد أن حشد ابن جرير أقوال هؤلاء وغيرهم لم ينقل لنا أبدا عن واحد يقول: إنها من الصفات. ولهذا نرى كثيراً ممن تورعوا عن التأويل قد أولوا هذا النص. يقول ابن قتيبة -رحمه الله-: ({يوم يكشف عن ساق}: أي عن شدة الأمر قال الشاعر:

في سنة قد كشفت عن ساقها ∴ حمراء تبرى اللحم عن عراقها[٢]

---

[٤] تفسير الطبري: ٤٢/٢٩. وتفسير القرطبي: ٢٤٩/١٨. والأسماء والصفات للبيهقي: ٣٤٨ وذكر أنه قد تفرد به روح ابن جناح وهو شامي يأتي بأحاديث منكرة لا يتابع عليها.

[٥] روح المعاني للآلوسي: ٣٥/٢٩.

[٦] تفسير القرطبي: ٢٤٨/١٨-٢٤٩. وانظر معجم القراءات القرآنية: ٢٠١/٧.

[١] تفسير الطبري: ٣٨/٢٩.

[٢] غريب القران : ٤٨١ .

ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات فإنه قال: {يوم يكشف عن ساق} نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله ولم يقل: عن ساقه. فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر ومثل هذا ليس بتأويل إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف)[3]. وقد اختار هذا التأويل ابن كثير مع أنه أورد في تفسيره رواية {يكشف عن ساقه} فيقول ابن كثير: ({يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون}: يعني يوم القيامة وما يكون فيه من الأهوال والزلازل والبلاء والامتحان والأمور العظام وقد قال البخاري ههنا: حدثنا آدم حدثنا الليث -وساق السند- إلى أبي سعيد الخدري قال: سمعت النبي ﷺ يقول: {يكشف الله عن ساقه ...} الحديث. ثم قال ابن كثير: وقد قال عبد الله بن المبارك عن أسامة بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس {يوم يكشف عن ساق} قال: هو يوم القيامة يوم كرب وشدة)[4]. ثم ذكر الروايات التي تعضد هذا التأويل دون أن يذكر رأيا واحد يثبتها صفة، ودون أن يتعرض لما يظهر من التعارض بين حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- وهذا التأويل. والذي يظهر لي أن ابن كثير قد فهم من الحديث ما فهمه ابن عباس -رضي الله عنهما- من الآية فلا تعارض فيكشف عن ساقه، أي: عن أمره العظيم. وبهذا يمكن الجمع بين هذه الرواية من جهة وبين الروايات الأخرى وظاهر القرآن وقراءة ابن عباس وغيره من جهة أخرى. وهذا ما يطمئن إليه القلب -والله اعلم-. هذا وقد اختار هذا التأويل ابن حزم -رحمه الله- مستشهدا بقول الشاعر:

ألا رب سامي الطرف من آل مازن ∴ إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا[1]

واختار هذا أيضا من المتأخرين القاسمي[2] الذي قيل فيه: (كان سلفيا في تفسير الصفات يثلج الصدر ببحوثه القيمة مما إذا قرأه منصف أو محب للعقيدة

---

[3] مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٤-٣٩٥.

[4] تفسير ابن كثير: ٤/٤٠٨.

[1] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٥٢.

السلفية تأخذه النشوة والفرح)[٣]. ولا أرى بعد هذا حاجة لذكر أقوال من عرفوا بالتأويل كالقرطبي والرازي وإمام الحرمين الجويني والآمدي[٤] وغيرهم.

خامسا: القدم

ورد في إضافة القدم إلى الله تعالى أحاديث متقاربة اللفظ والمعنى فمنها ما رواه البخاري أن رسول الله ﷺ قال: {يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه فتقول: قط قط} وفي رواية للبخاري أيضا: {فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط فهنالك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض} وفي رواية ثالثة للبخاري أيضا: {فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها}[١]. وفي رواية ابن خزيمة: {حتى يضع الجبار فيها قدمه}[٢].

وهذا الحديث مما تجاذبته الاتجاهات الثلاثة فاختار البعض التفويض فيه ونسبه ابن حجر وغيره إلى السلف يقول ابن حجر: (واختلف في المراد بالقدم فطريق السلف في هذا وغيره مشهور وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله) وقد علق محب الدين الخطيب على قول ابن حجر هذا بقوله: (وهذا هو الصواب الذي كان عليه سلف الأمة من الصحابة إلى الأئمة المتبوعين)[٣]. بينما اختار ابن خزيمة والدارمي[٤] وغيرهما إثباتها صفة لله تعالى حتى عقد ابن خزيمة بابا بعنوان "باب إثبات الرجل لله عز وجل" ذكر فيه

---

(٢) محاسن التأويل: ٢٦٣/١٦. وقد نسبه إلى ابن عباس -رضي الله عنهما- و لم يذكر رأيا خلافه.

(٣) المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: ٢٨٨/١.

(٤) انظر تفسير القرطبي: ٢٤٨/١٨-٢٤٩ وتفسير الرازي: ٩٤/٣٠. والإرشاد ١٥٩. وغاية المرام: ١٤١.

(١) فتح الباري: ٥٩٤/٨-٥٩٥.

(٢) التوحيد وإثبات صفات الرب: ٦١.

(٣) فتح الباري: ٥٩٦/٨.

(٤) انظر ما قاله الدارمي في رده على المريسي. الرد على المريسي: ٤٢٣-٤٢٤.

الكثير من الروايات للحديث المتقدم. ولم يكتف بهذه الروايات وإنما ذكر دليلا يشير الاستغراب حيث قال: (قال الله عز وجل وعلا يذكر ما يدعو بعض الكفار من دون الله: {أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ} الأعراف/١٩٥. فأعلمنا ربنا -جل وعلا- أن من لا رجل له ولا يد ولا عين ولا سمع فهو كالأنعام بل هو أضل)[٥] وواضح أن الاستدلال بهذه الآية فيه تكلف بل ولا يخلو من مخاطرة لما يلزم هذا الاستدلال من إثبات الآذان أيضا ولا أعلم قائلا به. ثم الربط بين الرجل والمشي لا يخلو من التشبيه لقياس الخالق على المخلوق -والله تعالى أعلم.

أما المتأولون فقد أولوا هذا الحديث بمعان كثيرة من أهمها:

١- تأويلها بالمكان الذي عصي الله فيه. واختاره ابن حبان -رحمه الله- فقال: (وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عصي الله فيها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب فيها موضعا من الأمكنة المذكورة فتمتلئ لأن العرب تطلق القدم على الموضع قال تعالى: {أن لهم قدم صدق} يريد موضع صدق)[١].

٢- تأويلها بشفاعة سيدنا محمدﷺ قال الداودي: (المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد. والإشارة بذلك إلى شفاعته وهو المقام المحمود فيخرج من النار من كان في قلبه شيء من الإيمان)[٢].

٣- تأويلها بالعمل يقول الإسماعيلي: (القدم قد يكون اسما لما قدم كما يسمى ما خبط من ورق خبطا فالمعنى ما قدموا من عمل)[٣].

٤- تأويلها بالجماعة من الكفار. يقول ابن حزم: (فمعنى القدم في الحديث المذكور : إنما هو كما قال تعالى: {أن لهم قدم صدق عند ربهم} يريد سالف صدق، فمعناه:

---

[٥] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٦٠.

[١] فتح الباري: ٥٩٦/٨.

[٢] فتح الباري: ٥٩٦/٨.

[٣] فتح الباري: ٥٩٦/٨.

الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم ومعنى رجله مثل ذلك لأن الرجل الجماعة في اللغة أي يضع فيها الجماعة التي سبق في علمه أنه يملأ جهنم بها)[٤]. وإلى هذا مال ابن الجوزي مع إنكاره للرواية التي فيها لفظ (رجله) واعتبر ذلك تحريفا من الراوي لروايته الحديث بالمعنى الذي فهمه الراوي خطأ[٥]. وأيد الخطابي تأويل الرجل بالجماعة فقال: (والعرب تسمي جماعة الظباء سربا وجماعة النعام خيطا وجماعة الحمير عانة. وهذا وإن كان إسما خاصا لجماعة الجراد فقد يستعار لجماعة الناس على سبيل التشبيه)[١]. ويقول ابن حجر: (كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم: {يعطى كل مسلم رجلا من اليهود والنصارى فيقال: هذا فداؤك من النار} فإن بعض العلماء قال: المراد بذلك أنه يقع عند إخراج الموحدين وأنه يجعل مكان كل واحد منهم واحدا من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان الذي خرج وحينئذ فالقدم سبب للعظم المذكور فإذا وقع العظم حصل الملء الذي تطلبه)[٢]. وجوز هذا التأويل أئمة التأويل المعروفين كإمام الحرمين وابن فورك والآمدي[٣].

---

[٤] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٥٠. وقد وهم الأستاذ أبو زهرة حينما نسب إلى ابن حزم تأويل القدم في هذا الحديث بالذات. انظر: ابن حزم حياته وعصره. آراؤه وفقهه. محمد أبو زهرة /٢٢٥. وتأويل القدم هنا بالذات لا يمكن، إذ معناه أن الذات العلية ستكون في النار. تعالى الله وتقدس. ولعلها زلة قلم من علم.

[٥] فتح الباري: ٨/٥٩٦.

[١] الأسماء والصفات: ٣٥٢.

[٢] فتح الباري: ٨/٥٩٦. ونص الحديث الذي وجدته عند مسلم: {عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان يوم القيامة دفع الله عز وجل إلى كل مسلم يهوديا أو نصرانيا فيقول: هذا فكاكك من النار} صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧/٨٥.

[٣] الإرشاد: ١٦٣. ومشكل الحديث: ٤٥. وغاية المرام: ١٤١.

٥- تأويل الجبار الوارد في بعض الروايات بإبليس[٤] أو واحد من جبابرة الإنس من الذين عناهم الله بقوله تعالى: {وخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ* مِّن ورَائِهِ جَهَنَّمُ} إبراهيم/١٥-١٦. وهذا اختيار عبد القاهر البغدادي. وجوز هذا إمام الحرمين والآمدي وابن فورك[٥]. ويبعد هذا التأويل الروايات الأخرى التي ليس فيها ذكر الجبار بل فيها ذكر الرب تبارك وتعالى.

٦- ولعل من التأويلات المهمة لهذا الحديث تأويل الخطابي حيث يقول: (إن هذه الأسماء مثال يراد بها إثبات معان لا حظ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة. وإنما أريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها. كما يقول القائل للشيء يريد محوه وإبطاله: جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي. وخطب رسول الله ﷺ عام الفتح فقال: {ألا إن كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين إلا سقاية الحاج وسدانة البيت)[١] يريد محو تلك المآثر وإبطالها وما أكثر ما تضرب العرب الأمثال في كلامها بأسماء الأعضاء وهي لا تريد أعيانها. كما تقول في الرجل يسبق منه القول أو الفعل ثم يندم عليه: قد سقط في يده أي ندم. وكقوله: رغم أنف الرجل إذا ذل. وعلا كعبه إذا جل. وجعلت كلام فلان دبر أذني ... وكقول امرئ القيس في وصف طول الليل:

فقلت له لما تمطى بصلبه ∴ وأردف أعجازا وناء بكلكل

وليس هنالك صلب ولا عجز ولا كلكل)[٢].

---

[٤] فتح الباري: ٥٩٦/٨.

[٥] أصول الدين: ٧٦. والإرشاد: ١٦٣. وغاية المرام: ١٤١. ومشكل الحديث: ٤٥.

[١] لم أجده بهذا اللفظ ومعناه في مسلم: (ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨٢/٨.

[٢] الأسماء والصفات: ٣٥٢.

وقد استدل المؤولون على ضرورة التأويل هنا بالإضافة إلى نفي التركيب عن الله تعالى بأدلة أخرى تخص هذا الحديث منها قوله تعالى: {لَوْ كَانَ هَـؤُلاءِ آلِهَـةً مَّا وَرَدُوهَا} الأنبياء/٩٩. فكيف يردها سبحانه وتعالى[٣].

وعلى أية حال فإن ما ذكره الخطابي هو المقصود من الحديث قطعا فإن جهنم تطلب المزيد حتى يضع الرب عليها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط. فرسول الله ﷺ أراد أن يخبرنا بهذا. ولم يأت الحديث لإثبات صفة لله فينبغي الوقوف عند المقصود والسكوت عما وراءه مع إثبات الحديث بألفاظه لصحة أسانيده -والله أعلم-.

سادسا: الجنب

وردت لفظة (الجنب) مضافة إلى الله تعالى في آيه واحدة هي قوله تعالى: {أن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ} الزمر/٥٦. وهذه الآية ليست من آيات الصفات ولولا أن البعض قد أثبتها صفة لله تعالى[٤] لما تعرضت لها. وسأكتفي هنا بنقل أقوال بعض الأئمة ممن لم يعرفوا بالتأويل بل وفيهم من حاربه وأنكره. فهذا أبو سعيد الدارمي يرد على المريسي التهمة التي وجهها لبعض أهل الحديث. يقول الدارمي: (وادعى المعارض أيضا زورا على قوم أنهم يقولون في تفسير قول الله: {يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله} قال: يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو وليس على ما يتوهمونه. فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك فإن كنت صادقا في دعواك فأشِرْبها إلى أحد من بني آدم قاله. وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك. إنما تفسيره عندهم: تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان

---

[٣] الأسماء والصفات. الهامش للكوثري: ٣٥١.

[٤] انظر قول ابن تيمية رحمه الله- الآتي.

والفضائل التي تدعوا إلى ذات الله تعالى، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله فسماهم الساخرين فهذا تفسير الجنب عندهم فمن أنبأك أنهم قالوا جنب من الجنوب)[1].

ويقول ابن تيمية منددا بالذين أثبتوا الجنب صفة لله تعالى: (لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة من آيات الصفات كقوله تعالى: {فرطت في جنب الله}[2].

وتأويل هذه الآية بما فرطت في أمر الله وحقه، هو المنقول عن السلف. فبعد أن اختاره ابن جرير -رحمه الله- نقله عن مجاهد والسدي وقتادة[3]. ونقله البيهقي أيضا عن مجاهد[4]. ونقل الشوكاني عن الحسن أنه أوله بطاعة الله. وعن الضحاك بذكر الله وعنى به القرآن والعمل به. وعن أبي عبيلة في ثواب الله[5]. وبنحو هذا قال ابن حزم قال: (وهذا معناه فيما يقصد به الله عز وجل وفي جانب عبادته)[6]. وابن كثير كذلك حيث يقول: (أي يوم القيامة يتحسر المجرم المفرط في التوبة والإنابة)[1]. وقد شنع إمام الحرمين على من أثبته صفة فقال: (ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط. فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى)[2].

---

(1) الرد على المريسي: ٥٣٠.

(2) مجموع الفتاوى: ١٤/٦.

(3) تفسير الطبري: ١٩/٢٤.

(4) الأسماء والصفات: ٣٦١.

(5) فتح القدير: ٤٧١/٤.

(6) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣٤٩/٢.

(1) تفسير ابن كثير: ٦٢/٤.

(2) الإرشاد: ١٥٨-١٥٩.

سابعا: الصورة

وردت عدة أحاديث بإضافة الصورة إلى الله تعالى ومن ذلك:

١- حديث طويل للبخاري جاء فيه قوله : ﷺ {فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا)[٣].

٢- قوله : ﷺ {خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا}. وجاء في بعض طرقه: {على صورة الرحمن}[٤].

---

[٣] صحيح البخاري: ٤/١٤٠.

[٤] البخاري. فتح الباري: ١١/٣.

وفي رواية مسلم: {إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)[1].

والصورة مؤولة عند جمهور من تكلم في هذه الأحاديث من أهل السنة والجماعة لأن الصورة تعني التركيب. يقول البيهقي: (الصورة هي التركيب والمصور المركب ... قال الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ* الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ} الانفطار/٦،٧،٨ ولا يجوز أن يكون الباري مصوَّراً. ولا أن يكون له صورة. لأن الصورة مختلفة والهيئات متضادة ولا يجوز اتصافه بجميعها لتضادها ولا يجوز اختصاصه ببعضها إلا بمخصص لجواز جميعها على من جاز عليه بعضها ... وذلك يوجب أن يكون مخلوقا وهو محال فاستحال أن يكون مصوَّراً وهو الخالق البارئ المصوِّر)[2]. وقد اتجه المؤولون اتجاهين في تأويل هذه الأحاديث:

الاتجاه الأول: من أقر بأن الضمير في (صورته) يعود إلى الله لظاهر الحديث، وللرواية الثانية التي جاء فيها {على صورة الرحمن} وهؤلاء قد تأولوا الصورة بما يأتي :

١- تأويل الصورة بالصفة يقول ابن حجر: (وقيل: الضمير لله وتمسك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه {على صورة الرحمن} والمراد بالصورة: الصفة. والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحية والسمع والبصر وغير ذلك وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء)[3]. وقد تأول الخطابي بهذا التأويل (الصورة) التي وردت في قوله : ﷺ {فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون} فهي عند الخطابي في صفته التي يعرفون[4]. وذكر هذا التأويل الجويني وصححه ونسبه إلى بعض الأئمة[5]. ومال

---

[1] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٦٥-١٦٦.

[2] الأسماء والصفات: ٢٨٩.

[3] فتح الباري: ١١/٣.

[4] الأسماء والصفات للبيهقي: ٢٩٦-٢٩٧.

[5] الشامل: ٥٦١.

إلى هذا الغزالي[٦]. وقد أنكر ابن حزم هذا التأويل أشد الإنكار وقال عنه: (هـذا كفـر مجرد لا مرية فيه لأنه سوّى بين الله عز وجل وبين آدم في الحيلة والعلم والاقتدار)[١] وواضح أنهم لم يسووا بين الله تعالى وآدم وإنما الاشتراك في اسم الصفة لا غير.

٢- أن إضافة الصورة إلى الله إنما هي على الاختصاص والتشريف. وقـد نسـب هـذا التأويل النووي والبيهقي إلى طائفة مـن العلمـاء[٢]. وقـد جـزم بـه ابـن حـزم فقـال: (وكذلك القول في الحديث الثابت {خلق الله آدم على صورته} فهذه إضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله عز وجل ليكون آدم مصوَّراً عليها. وكل فاضل في طبقته فإنـه ينسب إلى الله عز وجل ويضاف إليه كما نقـول: بيـت اللـه عـز وجـل عـن الكعبـة والبيوت كلها بيوت الله)[٣]. ومال إلى هذا التأويل بعض العلمـاء علـى شـرط ثبـوت رواية {صورة الرحمن} فيقول مثلا ابن خزيمة بعد أن شكك في صحة هـذه الروايـة: (فإن صح هذا الخبر ... فمعنى هذا الخبر عندنا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذه الخبر إنما هو من إضافة الخلق إليه لأن الخلق يضـاف إلـى الرحمـن إذ اللـه خلقـه وكذلك الصورة تضاف إلى الرحمن لأن الله تعالى صورها ألم تسمع قوله عز وجل: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ} لقمان/١١[٤]. ويقول إمـام الحرميـن: (لو ثبتت هذه الرواية وعلى نقلتها العمدة فليس يضيق فيها مسـلك التـأويل وللقـائل أن يقول وجه إضافة الصورة إلى الله التشريف والتخصص بالذكر)[٥].

الاتجاه الثاني: وهو إنكار إضافة الصورة إلى الله تعالى. فتـأولوا الضـمير فـي {علـى صورته} بعد إنكارهم لرواية {على صورة الرحمن}. يقول المـازري -فيمـا نقلـه عنـه

---

[٦] المضنون به على غير أهله: ١٣٥.

[١] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣٥١/٢.

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ٦٦/١٦. والأسماء والصفات للبيهقي: ٢٩١.

[٣] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣٥٠/٢.

[٤] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٢٨.

[٥] الشامل: ٥٦١.

النووي- (هذا الحديث بهذا اللفظ ثابت ورواه بعضهم {إن الله خلق آدم على صورة الرحمن}. وليس بثابت عند أهل الحديث وكأن من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له و غلط في ذلك)[1]. وممن أنكره من أهل الحديث ابن خزيمة وبيّن فيه ثلاث علل تسقط الاحتجاج به[2]. وليس هنا محل التفصيل بل إن ابن قتيبة شنع على من روى هذا الحديث فقال: (ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها حمل قوما اللجاج على أن زادوا في الحديث فقالوا: (إن الله عز وجل خلق آدم على صورة الرحمن) يريدون أن تكون الهاء في صورته لله عز وجل .. فركبوا قبيحا من الخطأ وذلك أنه لا يجوز أن تقول: إن الله خلق السماء بمشيئة الرحمن .. وإنما يجوز هذا إذا كان الاسم الثاني غير الأول)[3]. إلا أن البعض قد صحح هذه الرواية فهذا ابن حجر مثلا يقول: (قلت: الزيادة أخرجها ابن أبي عاصم في (السنة) والطبري من حديث ابن عمر بإسناد رجاله ثقات). وهذا الخلاف -في رأيي- ليس مهما طالما أن من المقطوع به أن الرواية الأخرى هي الأصح لمحل الاتفاق عليها، ومع تجويز الرواية بالمعنى فلا يبعد أن يكون هؤلاء الرواة قد رووها بمعناها عندهم، وهذا لا يتعارض مع كونهم ثقات. واعتماد الرواية الأصح هو الأصح وخصوصا في مثل هذا المجال -والله أعلم-. بقي علينا أن نعرف أهم التأويلات التي ذكرها أصحاب هذا الاتجاه:

ذهب بعضهم في تأويل الضمير في قوله: {على صورته} أنه يعود على المضروب وهذا على رواية مسلم المتقدمة. وقد اختار هذا التأويل كثير من العلماء من بينهم ابن خزيمة إذ يقول: (توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله: على صورته يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر. بل معنى قوله: {خلق آدم على صورته} الهاء في هذا الوضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم. أراد ﷺ أن

---

[1] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٦٦.

[2] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٢٨.

[3] تأويل مختلف الحديث: ١٤٤.

الله خلق آدم على صورة هذا المضروب ثم قال: فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر ولا تغلطوا ولا تغالطوا اقتصدوا عن سواء السبيل وتحملوا عن القول بالتشبيه الذي هو ضلال ..)[1]. وقد اختار هذا أيضا البيهقي[2] ومال إليه النووي[3] وإمام الحرمين الجويني[4]. هذا وقد أنكر هذا التأويل الإمام أحمد -رحمه الله- ونسبه إلى الجهمية[5].

وقال آخرون: إن الضمير يعود إلى آدم -عليه السلام- ويكون المعنى (إن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارا كانوا في مبدأ الخلق نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم صاروا صورا أجنة إلى أن تتم مدة الحمل فيولدون أطفالا وينشأون صغارا إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، فيقول إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة لكنه أول ما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما طوله ستون ذراعا. وهذا هو قول الخطابي[6] ومال إليه الجويني[7] وجزم به عبد القاهر البغدادي فقال: ({إن الله خلق آدم على صورته} هو أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا لم ينقله في الأصلاب والأرحام على اختلاف الأحوال من نطفة إلى علقة ..)[8].

هذا وإني لم أجد من نسب إليه القول بإثبات الصورة لله تعالى إلا ابن قتيبة -رحمه الله- والذي وجدته له في هذا قوله: (والذي عندي -والله تعالى أعلم- أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين وإنما وقع الإلف لمجيئها في القرآن ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن ونحن نؤمن بالجميع ولا

---

(1) التوحيد وإثبات صفات الرب: ٢٧.

(2) الأسماء والصفات: ٢٩٠.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦٦/١٦.

(4) الإرشاد: ١٦٤.

(5) فتح الباري: ١٨٣/٥.

(6) الأسماء والصفات: ٢٩٠.

(7) الإرشاد: ١٦٤.

(8) أصول الدين: ٦٧.

نقول في شيء منه بكيفية ولا حد)[٩]. وهذا قد يفهم منه التفويض ولكن العلماء قد نسبوا إليه غير هذا -ولم أجده في كتبه- يقول مثلا المازري فيما نقله عنه النووي -عليهما الرحمة-: (وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال: لله تعالى صورة لا كالصور. وهذا الذي قاله ظاهر الفساد لأن الصورة تفيد التركيب، وكل مركب محدث - ثم قال: وهذا كقول المجسمة جسم لا كالأجسام ثم قال: العجب من ابن قتيبة في قوله: صورة لا كالصور، مع أن ظاهر الحديث على رأيه يقتضي خلق آدم على صورته فالصورتان على رأيه سواء فإذا قال: لا كالصور تناقض قوله)[١]. وقد شنع عليه أيضا ابن فورك فقال: (واعلم أن بعض أصحابنا المتكلمين في تأويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه وهو ابن قتيبة توهماً أنه مستمسك بظاهره غير تارك له. فقال: إن لله عز وجل صورة لا كالصور كما أنه شيء لا كالأشياء. فأثبت لله تعالى صورة قديمة زعم أنها لا كالصور وأن الله خلق آدم على تلك الصورة. وهذا جهل من قائلة وتوغل في تشبيه الله تعالى بخلقه. والعجب منه أنه تأول الخبر ثم زعم أن لله صورة لا كالصور ثم قال: إن آدم مخلوق على تلك الصورة. وهذا كلام متناقض متهافت يدفع أوله آخره)[٢]. وممن رد هذا القول، وشنع عليه ابن خزيمة دون أن ينسبه فقال: (وقد افتتن بهذه اللفظة التي في خبر عطاء عالم ممن لم يتحر العلم وتوهموا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر من إضافة صفات الذات فغلطوا في هذا غلطا بيّناً وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة أعاذنا الله وكل المسلمين من قولهم)[٣].

والذي يميل إليه القلب هو مسلك التأويل في هذا الحديث لأن ظاهره التشبيه لا محالة. فكون آدم خلق على صورة الله تشبيه على أي وجه -كما ذكر العلماء- ولكن

---

[٩] تأويل مختلف الحديث: ١٤٥.

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٦٦.

[٢] مشكل الحديث: ١٥-١٦.

[٣] التوحيد وإثبات صفات الرب: ٢٧.

الحديث الآخر {فيأتيهم الله في صورة} ليس فيه هذا الإشكال ولا يمكن إلا أن يكون صفة لله تعالى ونحن لا نعرف هذه الصفة ولا حقيقتها. ولكن الله سيتجلى بها ليعرفه المؤمنون. فلنجتهد أن نكون منهم فهذا هو مقصود الحديث. ثم لنقطع الكلام فيما لا نتيجة وراءه ونفوض الأمر لله تعالى -والله أعلم-.

ثامنا: النفس

وردت بعض النصوص بإضافة النفس إليه تعالى ومن ذلك:

١- قوله تعالى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ} آل عمران/٢٨.

٢- قوله تعالى: {كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ} الأنعام/١٢.

٣- قوله تعالى: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي ولا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} المائدة/١١٦.

٤- قوله تعالى: {واصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي} طه/٤١.

٥- قوله تعالى في الحديث القدسي: {إني حرمت الظلم على نفسي}[1].

٦- قوله تعالى في الحديث القدسي: {إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي}[2]. وغير هذا من النصوص كثير.

والنفس تطلق على معان عديدة: منها: الدم ونفس الحيوان. ومنها الذات. كما تقول نفس الأمر ونحو ذلك. والذي أراه أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن المقصود بالنفس في هذه النصوص (الله) بذاته وصفاته وليست معنى زائدا. وما ورد من خلاف بينهم فهو خلاف لفظي بحت. فقد نرى منهم من يثبتها ويفسرها بلفظ الذات كما فعل ابن تيمية إذ يقول: (فهذه المواضع المراد فيها بلفظ (النفس) عند جمهور العلماء الله نفسه التي هي ذاته المتصفة بصفات ليس المراد بها ذات منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات)[3]. وبهذا صرح البيهقي فذكر أن المقصود

---

(١) مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣٢/١٥.

(٢) البخاري. فتح الباري: ٣٨٤/١٣. ومسلم. صحيح مسلم بشرح النووي: ٢/١٧.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٩٢/٩.

بالنفس هنا ذات الله [1]. وكذلك المازري وأقره النووي[2]. ونقله ابن حجر عن ابن بطال وغيره[3]. وصرح بذلك الشوكاني[4].

ومنهم من يفسرها بهذا المعنى دون أن يتلفظ بالذات فمثلا يقول الطبري في تفسير قوله تعالى: {ويحذركم الله نفسه}: (فاتقوه واحذروه أن ينالكم ذلك منه فإنه شديد العقاب)[5]. وفي قوله تعالى: {ولا أعلم ما في نفسك} يقول الطبري: (ولا أعلم أنا ما أخفيته عني)[6]. وفي قوله تعالى: {كتب على نفسه الرحمة} قال: (قضى أنه بعباده رحيم)[7]. ويقول البغوي: (أي يخوفكم الله عقوبته)[8]. وينقل عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قوله: (تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك) ثم نقل عن الزجاج قوله: (النفس عبارة عن جمله الشيء وحقيقته)[9]. وبمثل هذا فسر ابن كثير هذه الآيات[10]. وإذا تجاوزنا كتب التفسير إلى أقوال الأئمة الذين عرفوا بتمسكهم بالظواهر فإن كلامهم لا يخرج عن هذا فمثلا هذا أبو سعيد الدارمي -رحمه الله- يقول: (فنفس الله: هو: الله. والنفس تجمع الصفات كلها)[11]. وحتى ابن خزيمة -رحمه الله- حينما أثبت النفس أثبتها بهذا المعنى فتراه يقول: (جل ربنا أن تكون نفسه كنفس خلقه وعز عن أن يكون عدما لا نفس له)[12]. فالنفس عنده

---

(1) الأسماء والصفات: ٢٨٦.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ٢/١٧.

(3) فتح الباري: ٣٨٤/١٣.

(4) فتح القدير: ٣٣١/١.

(5) تفسير الطبري: ٢٣٠/٣.

(6) تفسير الطبري: ١٣٨/٧.

(7) تفسير الطبري: ١٥٥/٧.

(8) تفسير البغوي: ٣٣٦/١.

(9) تفسير البغوي: ١١٤/٢.

(10) تفسير ابن كثير: ٣٣٧/١.

(11) الرد على المريسي: ٥٥٢.

(12) التوحيد وإثبات صفات الرب: ٤.

نقيض العدم ونقيض العدم الوجود ولذلك يقول إمام الحرمين -رحمه الله-: (النفس يراد بها الوجود ولذلك يحسن قول القائل: نفس العرض والعرض نفسه)[1].

ومما يدل على صحة هذا المعنى للنفس أننا نقول دون نكير: وصف الله نفسه بالعلم. أو بالقدرة وكتب الله على نفسه الرحمة -كما جاء في الحديث- فهل العلم والقدرة والرحمة صفات لله أم صفات لمعنى آخر زائد على ذات الله؟! ومثل هذا الكلام شائع في كتب المتقدمين والمتأخرين من أهل الرأي وأهل الحديث على السواء فلا يمكن حمل النفس على غير الله في هذه النصوص. والله أعلم.

تاسعا: الروح

وردت بعض النصوص بإضافة الروح إليه تعالى فمن ذلك:

١- قوله تعالى: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} الحجر/٢٩.

٢- قوله تعالى: {والَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا} الأنبياء/٩١.

والآية الأولى تتحدث عن خلق آدم والثانية عن عيسى -عليهما السلام- ولا يمكن فهم هاتين الآيتين على ظاهرهما إذ ظاهرهما الحلول. ولذلك فهما مؤولتان عند جماهير المسلمين ولا أعلم واحدا منهم يجريها على ظاهرهما. أو يثبت الروح صفة لله تعالى وإنما حملوا الإضافة على الاختصاص والتشريف كما نقول: بيت الله وناقه الله. يقول الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله-: (وأما قول الله: {وروح منه} يقول: من أمره كان الروح فيه كقوله: {وسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ ومَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ} الجاثية/١٣ يقول: من أمره وتفسير روح الله إنما معناها: أنها روح بكلمة الله خلقها الله كما يقال: عبد الله وسماء الله وأرض الله)[2]. ويقول ابن جرير الطبري: (من روحنا: من جبريل وهو الروح)[3]. وتأويل ابن جرير هذا لا يخرج عن

---

[1] الإرشاد: ٤٤.

[2] الرد على الزنادقة والجهمية /٨٣.

[3] تفسير الطبري: ١٧٢/٢٨.

المعنى الأول فالروح مخلوق أضيف إلى خالقه على سبيل الاختصاص سواء فسر الروح بجبريل أو غيره. يقول ابن حزم: (وكل فاضل في طبقته فإنه ينسب إلى الله عز وجل ويضاف إليه كما نقول بيت الله عز وجل عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله ولكن لا يطلق على شيء منها هذا الاسم كما يطلق على المسجد الحرام وكما نقول في جبريل وعيسى -عليهما السلام- (روح الله) والأرواح كلها لله تعالى ملك له)[1].

[1] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٣٥٠-٣٥١.

الفصل الثالث

النصوص التى ظاهرها التغير والنقص والتشبيه.

التمهيد

أولا: في علم الكلام.
ثانيا: في الصفات.
ثالثا: التعريف بأهل السنة والجماعة ثم بكبريات الفرق الإسلامية الأخرى.

أولا: في علم الكلام

- تعريفه.
- أسماؤه.
- موضوعه.
- نشأته.
- غايته.
- موقف العلماء منه.
- حاجتنا اليوم إلى علم كلام جديد.

لقد مر معنا في الباب الأول اختلاف أهل السنة والجماعة في الذي يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز. ولقد رأينا أن منهم من ينفي عن الله تعالى أي وجه من التشابه بين الخالق والمخلوق وأي سمة من سمات الحدوث كالتغير. لأنه بالتغير استدل على حدوث العالم. ومنهم من لا يخوض في هذا أصلاً ولذلك فالأول لابد أن يؤول ما ظاهره التشبيه والتغير والثاني لا يلزمه ذلك. ثم إن أهل السنة قد اختلفت أنظارهم في بعض الصفات هل هي صفات نقص أو لا؟ كالحياء والغضب والحب ونحوها. فمنهم من يراها صفات نقص بالإضافة إلى كونها من سمات التغير والحدوث. ومنهم من لا يرى ذلك. فهذه الأسباب وغيرها قد أدت إلى اختلافهم في تفسير العشرات من النصوص في هذا المجال كما سنرى.

أولاً: النصوص التي ظاهرها إضافة الحركة والانتقال إليه تعالى:

ورد في الكتاب والسنة كثير من النصوص التي يفيد ظاهرها نسبة الحركة والانتقال إليه تعالى كالنزول والإتيان والمجيء ونحو ذلك. وهي كثيرة جدا.وسنختار منها النصوص الآتية:

١- قال تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إلا أن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَامِ والْمَلائِكَةُ وقُضِيَ الأَمْرُ} البقرة/٢١٠.

٢- قال تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إلا أن تَأْتِيَهُمُ المَلائِكَةُ أوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ} الأنعام/١٥٨.

٣- قال الله تعالى: {وجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفاً صَفاً} الفجر/٢٢.

٤- قال رسول الله ﷺ: {ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليله إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ..)[1].

[1] البخاري، فتح الباري: ٢٩/٣. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٦/٦.

٥- قول الله تعالى في الحديث القدسي: {وإن أتاني يمشي أتيته هرولة)[1].

٦- قوله : ﷺ {وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه} من حديث طويل لمسلم[2].

والحق فإن هذه المسألة هي من أعقد مسائل هذا الفصل. وقد تنازعت فيها الاتجاهات الثلاثة تنازعا شديدا. ولنتلمس مظاهر هذا التنازع:

أ. التفويض: لخطورة هذه المسالة فقد اتسعت فيها دائرة التفويض وقد نسب النووي -رحمه الله- التفويض في أحاديث النزول إلى جمهور السلف وبعض المتكلمين[3]. وقد اختار هذا ابن قتيبة -رحمه الله- إذ يقول: (فإن قيل لنا كيف النزول منه جل وعز؟ قلنا: لا نحتم على النزول منه بشيء ولكنا نبين كيف النزول منا وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ والله تعالى أعلم بما أراد- والنزول منا يكون بمعنيين أحدهما: الانتقال من مكان إلى مكان، كنزولك من الجبل إلى الحضيض. ومن السطح إلى الدار. والمعنى الآخر: إقبالك على الشيء بالإرادة والنية وكذلك الهبوط والارتقاء والبلوغ والمصير وأشباه هذا من الكلام)[4]. وقد اختار هذا أيضاً البغوي ونسبه إلى السلف وأهل السنة. يقول البغوي: في قوله تعالى: {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ..}: (والأولى في هذه الآية وفيما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها. أو يكل علمها إلى الله تعالى. أو يعتقد أن الله عز اسمه منزه عن سمات الحدوث. على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة. قال الكلبي: هذا من المكتوم الذي لا يفسر)[5].

والذي يبدو أن ابن جرير -رحمه الله- قد مال إلى التفويض في تفسير هذه النصوص، ومن مظاهر التفويض عنده أنه لا يفسر هذه الألفاظ بل يكررها كما وردت

---

(1) البخاري، فتح الباري: ٣٨٤/١٣. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٧.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥٩/١٤.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: ٣٦/٦.

(4) تأويل مختلف الحديث: ١٧٣.

(5) تفسير البغوي: ١٩٧/١.

في النص فيقول مثلاً: (هل ينظرون ... إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيقضى في أمرهم ما هو قاض)[1]. ويقول أيضا: (وإذا جاء ربك يا محمد وأملاكه صفوفا صفاً بعد صف)[2]. فتراه في الإتيان والمجيء لا يزيد على تكرار اللفظ الوارد في الآية. ومما يعضد هذا أيضا أنه يذكر في تفسير هذه الآيات أقوال المفسرين المختلفة دون أن يتعرض لترجيح قول على آخر ومن أمثلة ذلك قوله: (ثم اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله: {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله} فقال بعضهم : لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيء والإتيان والنزول وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جل جلاله أو من رسول مرسل. فأما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا. وقال آخرون: إتيانه عز وجل نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع وانتقاله من مكان إلى مكان. وقال آخرون: يعني به: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله كما يقال: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية يراد به حكمهم. وقال آخرون: بل معنى ذلك: هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه. كما قال عز وجل: {بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} سبأ/٣٣. وكما يقال قطع الوالي اللص أو ضربه وإنما قطعه أعوانه)[3]. ولا يبعد من هذا موقف ابن كثير -رحمه الله- حيث سكت عن تفسير هذه الألفاظ واكتفى بنقل بعض الآثار الواردة في ذلك[4]. هذا وقد ورد عن هؤلاء المفوضين التأويل في بعض موارد هذه الألفاظ كما سيأتي -إن شاء الله-.

ب- الإثبات: وقد قال بإثبات هذه الصفات لله تعالى كثير من العلماء وعقدت في ذلك فصول مستقلة[5]. ويهمنا هنا أن نبين أن من بين من أثبتوا هذه الصفات لله

---

(١) تفسير الطبري: ٢/٣٣٠.

(٢) تفسير الطبري: ٣٠/١٨٥.

(٣) تفسير الطبري: ٢/٣٢٩.

(٤) تفسير ابن كثير: ١/٢٣٦.

(٥) انظر مثلا كتاب: شرح حديث النزول لابن تيمية رحمه الله.

تعالى طائفتين اقتربت إحداهما من التفويض بنفي اللازم وابتعدت الثانية بإقراره وكما يأتي:

الأولى: تثبت هذه الصفات وتنفي لوازمها أو بعض لوازمها وهذا قريب من المذهب الأول خصوصاً لمن ينفى جميع اللوازم الواردة في الذهن كما فعل أحمد ابن محمد المزني -رحمه الله- حيث قال: (حديث النزول قد ثبت عن رسول الله ﷺ من وجوه صحيحة وورد في التنزيل ما يصدقه وهو قوله تعالى: {وجاء ربك والملك صفا صفا} والمجيء والنزول صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه جل الله تعالى عما يقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها علواً كبيراً)[1]. وقد نفى ابن تيمية -رحمه الله- ما قد يلزم من إثبات النزول لله تعالى من أنه يخلو منه العرش فيقول: (إنه لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا ولا يكون العرش فوقه. وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزه عن ذلك)[2]. وقد نسب ابن تيمية هذا إلى جمهور المحدثين إذ يقول: (وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنة ولم ينقل عن أحد منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه)[3]. وتابع ابن القيم شيخه في ذلك وأسهب في بيان أن الفوقية صفة ملازمة لله تعالى وأن ليس معنى نزوله ومجيئه ونحو هذا: أن يفرغ مكانا ويشغل مكانا فهذا من صفات المخلوقين[4].

---

[1] الأسماء والصفات: ٤٥٦.

[2] شرح حديث النزول: ٥٨-٥٩.

[3] شرح حديث النزول: ٥٨.

[4] انظر مختصر الصواعق المرسلة: ٣٨٤-٣٨٥.

الثانية: وهي التي تثبت هذه الصفات وتثبت بعض لوازمها أو كلها. وهذا رأي ضعيف نسبه ابن جرير إلى من لم يسمهم فقال: (وقال آخرون: إتيانه عز وجل نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع وانتقاله من مكان إلى مكان)[٥]. ولم أجد في كتب أهل السنة من قال بهذا فلعله قول المشبهة الذين يقولون أكثر من هذا. وقد نسب ابن تيمية القول بخلو العرش من ذات الله عند نزوله إلى بعض المحدثين فقال: (وفي الجملة فالقائلون بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث)[١]. ولقد مر معنا في الباب الأول إثبات بعض أهل الحديث الحركة لله تعالى.

جـ- التأويل: وقد اختاره جمهور المتكلمين وبعض السلف كما ذكر الإمام النووي -رحمه الله-[٢].

وسأنقل ما يعضد قول النووي هذا -إن شاء الله- والمعاني التي أولت بها هذه الألفاظ كثيرة لكنها لا تخلو بمجموعها عن مسلكين إما إثباتها على حقيقتها ويكون التأويل بنسبتها إلى مضاف إلى الله مقدراً كأن يقال يأتي أمر الله أو ملائكته. أو تأويلها بالإقبال والرحمة ونحو هذا وكما سنرى.

نقل البغوي عن الحسن أنه قال في قوله تعالى: {وجاء ربك}: (جاء أمره وقضاؤه. وعن الكلبي: ينزل حكمه)[٣]. ونسب ابن الجوزي هذا التأويل إلى الحسن أيضاً. وإلى الأمام أحمد. ونقل عن الزجاج قوله: (أو يأتي إهلاكه وانتقامه إما بعذاب

---

[٥] تفسير الطبري: ٢/٣٢٩.

[١] شرح حديث النزول: ٥٨.

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ٦/٣٦-٣٧. وقد نقله هنا عن الإمام مالك وغيره وسيأتي قول الأمام مالك.

[٣] شرح السنة: ٧/٢٤٧.

عاجل أو بالقيامة)[٤]. ونقل النووي عن مالك بن أنس -رحمه الله- أنه تأول النزول بنزول الرحمة أو الأمر أو الملائكة. وما يعضد نسبة ذلك إلى الإمام مالك قول ابن حجر -رحمه الله- عند شرحه لحديث النزول: (ومنهم من فصل بين ما يكون تأويله قريباً مستعملاً في كلام العرب وبين ما يكون بعيدا مهجورا فأول في بعض وفوض في بعض وهو منقول عن مالك وجزم به من المتأخرين ابن دقيق العيد)[١].

وإذا تجاوزنا هؤلاء الأئمة إلى أصحاب الرأي فإنا لا نكاد نجد واحداً منهم إلا وهو يحملها على هذه المحامل. وهؤلاء لم يكتفوا بالتأويل وإنما أوسعوا المسألة بحثا واستدلالا وهذا شائع في جميع كتبهم. ويهمنا هنا أن نشير إلى أن بعض من عرفوا بالتفويض أو الإثبات في هذه المسالة قد أولوا بعض هذه الألفاظ في بعض مواردها وعلى سبيل المثال فقد أول ابن قتيبة الحديث القدسي المتقدم بقوله: (ونحن نقول: إن هذا تمثيل وتشبيه وإنما أراد من أتاني مسرعا بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه فكنى عن ذلك بالمشي والهرولة)[٢]. وفي قوله تعالى: {فأتى الله بنيانهم من القواعد} يقول: (أي من الأساس. وهذا مثل أي: أهلكهم كما أهلك من هدم مسكنه من أسفله فخر عليه)[٣]. وفي هذه الآية أيضا يقول ابن جرير: (وأولى القولين بتأويل الآية قول من قال: معنى ذلك تساقطت عليهم سقوف بيوتهم إذ أتى أصولها وقواعدها أمر الله)[٤]. وفي قوله تعالى: {فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا} يقول ابن جرير: (فأتاهم أمر الله من حيث لم يحتسبوا)[٥]. ويقول أبو سعيد الدارمي

---

[٤] تفسير ابن الجوزي: ٢٢٥/١ و١٥٦/٣. وقد نقله عن الإمام أحمد أيضا ابن حزم: الفصل في الملل: ٣٥٨/٢.

[١] فتح الباري: ٣٠/٣.

[٢] تأويل مختلف الحديث: ١٤٧.

[٣] غريب القرآن: ٢٤٢.

[٤] تفسير الطبري: ٩٨/١٤. ونقل إمام الحرمين الاتفاق على هذا التأويل: الشامل: ٥٤٨.

[٥] تفسير الطبري: ٢٩/٢٨.

: (فقوله: {فأتى الله بنيانهم من القواعد} يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم .. وقوله: {فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا} مكر بهم)[٦].

تعقيب

في ختام هذه المسألة بودي أن أسجل هذه الملاحظات:

الأولى: إن الذين أثبتوا النزول ونحوه صفة لله تعالى وقالوا: إن العرش يخلو منه - كما نقل ابن تيمية ذلك عن بعض المحدثين- فهذا باطل في النقل والعقل. أما النقل فإن هذا يتعارض مع ما وصف الله به نفسه من العلو والإحاطة. على معناهما عند المثبتين بالأخص. ولم يأت في النقل أنه تعالى مرة يكون عالياً ومرة لا يكون. ولا أنه يحيط بالخلق مرة دون مرة. وأما العقل فإنه لا تمر لحظة على الأرض إلا وفيها ذلك الوقت الذي حدده رسول الله ﷺ لنزول الله فيه وهو الثلث الأخير من الليل تبعاً لاختلاف الليل والنهار بحسب اختلاف خطوط الطول فلو قلنا: إن الله نازل في الثلث الأخير من الليل لاقتضى هذا نزولا دائما ما دام الليل والنهار ولذلك يقول ابن تيمية -رحمه الله-: (فلو كان كما توهمه الجاهل من أن يكون تحت العرش وتكون فوقه السماء وتحته السماء لكان هذا ممتنعا من وجوه كثيرة منها: لا يكون فوق العرش قط بل لا يزال تحته)[١]. ويقول ابن حزم -رحمه الله- في معرض دفاعه عن تأويله لحديث النزول بالقبول والرحمة ونحو ذلك: (وأيضاً فإن ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب يعلم ذلك ضرورة من بحث عنه)[٢].

الثانية: أن الذين أثبتوا هذه الصفات ونفوا ما يلازمها كما فعل ابن تيمية وابن القيم مع حديث النزول، فإن نفي هذه اللوازم حصنهم من المطاعن التي وجهت إلى غيرهم ولكنهم مع هذا فإن هذه الألفاظ قد أصبحت عندهم مبهمة وغامضة. بل وفلسفة

---

[٦] الرد على المريسي: ٤٠٩.

[١] شرح حديث النزول: ١٠٨.

[٢] الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣٥٧/٢.

معقدة جدا. فنزول بالذات من على العرش إلى السماء الدنيا دون أن يخلو العرش من الذات ودون أن تحل هذه الذات في السماء الدنيا. وهو نزول متكرر في كل لحظة إن هذا المعنى للنزول خارج بلا ريب عن اللغة التي نتداولها وعن مستوى إدراك العقل البشري. فهل يا ترى أن الله تعالى قد كلف الإنسان أن يؤمن بهذا على هذا الفهم. إن هذا -ولا أشك- قد تولد نتيجة الصراع الفكري بين الفلسفات المختلفة في تلك الحقبة من التاريخ ولم ينتج من الدراسة الموضوعية المتجردة للنص.

الثالثة: إن الموقف السليم من هذه الألفاظ -والله أعلم- أنها قد جاءت كلها في مجال الترغيب والترهيب، الترغيب بالتوبة والإنابة والإسراع بالطاعة ونحو هذا. والترهيب من الكفر والمعصية وما يلحق بهما من عذاب الله وسخطه. هذا إذاً هو المقصود من هذه النصوص. وهذا ظاهر بأدنى تأمل. فالمسلم يجدّ في تحقيق هذا المقصود ويحجم عما وراء ذلك فليس وراء ذلك إلا الجدل والصخب والتكلف. وهذا مع الأخذ بنظر الاعتبار أن بعض تلك النصوص ظاهرة في المعاني التي أولت بها فلا يحق الإنكار على من تأولها بذلك. بل ومن التكلف أن تعد هذه من الصفات الخبرية. وذلك مثل ما ورد في الحديث القدسي المتقدم: {وإن أتاني يمشي أتيته هرولة} فالحديث واضح المعنى ولا داعي للقول: (والهرولة جاءت بها الأحاديث الصحيحة ونطق بها الرسول ﷺ وأثبتها لربه عز وجل على الوجه اللائق به سبحانه من غير مشابهة لخلقة ولا يعلم كيفية هذه الصفات إلا هو سبحانه وتعالى)[1] فهذا تكلف ما انزل الله به من سلطان.

---

[1] تنبيهات لابن باز: ٢١.

ثانياً: الألفاظ الواردة في الحب والرضا ونحوهما وأضدادهما كالغضب والسخط

هنالك العشرات من النصوص في الكتاب والسنة التي تضيف هـذه الصفـات إلى الله تعالى ولنأخذ بعض الأمثلة على ذلك:

في الحب

١- قال تعالى: {وأَحْسِنُوا إنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ} البقرة/١٩٥.

٢- قال تعالى: {إنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ ويُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ} البقرة/٢٢٢.

٣- قوله ﷺ: (إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريل إن الله قد أحب فلانا فأحبه فيحبه جبريل)[1].

في الكره

١- قال تعالى: {ولَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ} التوبة/٤٦.

٢- قال تعالى: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً} الإسراء/٣٨.

---

[1] البخاري، فتح الباري: ٤٦١/١٣. ومسلم بلفظ مقارب، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨٤/١٦.

٣- قوله : ﷺ {ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه}[1].

في الرضا والسخط

١- قال تعالى: {رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ورَضُوا عَنْهُ} المائدة/١١٩.

٢- قال تعالى: {لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أنفُسُهُمْ أن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ} المائدة/٨٠

٣- عن النبي ﷺ أن الله يقول لأهل الجنة: {أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا)[2].

في الغضب

١- قال تعالى: {ولا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي} طه/٨١

٢- قال تعالى: {الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِم} المجادلة/١٤.

٣- قوله ﷺ في حديث الشفاعة الطويل: {ربي غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله)[3].

في الفـــــرح

قوله : ﷺ {لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سـقط على بعيره وقـد أضلـه فـي أرض فلاة)[4].

فهذه الألفاظ ونحوها تطلق على المخلوق، وهي عوارض لطوارئ فحينما تطرأ مصلحة للإنسان فإنه يفرح وحينما يجد موافقا له في الطبع فإنـه يحبـه، وحينمـا يجـد عكس ذلك يجد عكس ذلك. فهذه متغيرات لمتغـيرات. فـهل يجـوز أن يتصـف اللـه سبحانه بهذه المتغيرات التي هي من صفات المخلوقين؟ قطعاً لا. إذاً فما معنــى هـذه الألفاظ الواردة في هذه النصوص الصريحة؟ هذا ما اختلف فيه أهل السنة والجماعـة.

---

[1] البخاري، فتح الباري: ٣٥٧/١١. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٩/١٧.

[2] البخاري، فتح الباري: ٤١٥/١١.

[3] البخاري، فتح الباري: ٣٧١/٦ ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٦٧/٣.

[4] البخاري، فتح الباري: ١٠٢/١١. ومسلم بلفظ مقارب. صحيح مسلم بشرح النووي: ٦٠/١٧.

ولكن الحقيقة أن خلافهم ليس بذي خطر، وذلك لأنهم اتفقوا على أن الله منزه عن أن يكون محلا للمتغيرات التي من أجلها يفرح المخلوق أو يغضب. وإذا جردت هذه المعاني من هذا اللازم فليس هنالك من مانع أن يتصف الله بها، وبما أن الله قد أطلقها على نفسه فهي إذن صفاته. وتعدد الصفات واختلافها محل اتفاق عند أهل السنة والجماعة ولذلك يسمون بـ"الصفاتية". والخلاف الذي وجدته بين أهل السنة والجماعة في تفسير هذه الألفاظ ينصب حول نقطة واحدة وهي هل نكتفي في تفسير هذه الألفاظ بأن نقول مثلاً: الله يغضب لا كغضبنا، ويفرح لا كفرحنا. هنالك من يقول به بل ويتشدد فيه وينكر غيره. وهناك من يرى أن هذا ليس كافيا لأن فيه إحالة إلى مجهول فهو لا يعطي المعنى الحقيقي للصفة وكأن النص سيفقد مغزاه بهذا التحرج. ولذلك مال هؤلاء إلى التأويل باللازم من هذه الصفة فيؤولون الغضب مثلاً بإرادة الانتقام ويؤولون الفرح بزيادة الرضا لكي يتحقق الترهيب والترغيب وهما المقصودان بالاتفاق- من أغلب هذه النصوص. ولذلك فإني أرى الخلاف الوارد في تفسير هذه الصفات سهل ويسير ويمكن حسمه نهائياً حينما نقول مثلاً: إن الله يغضب لا كغضبنا ومن لوازم غضبه إرادة الانتقام. ويفرح لا كفرحنا ومن لوازم فرحه جزيل ثوابه وكرم عطائه. وهذا مالا أتصور مخالفا له من أهل السنة والجماعة والله أعلم-. ولننتقل الآن إلى أقوال الأئمة من المذهبين:

المذهب الأول: وهو الذي يرى أن هذه صفات حقيقية لله تعالى لا كصفاتنا وإنما على ما يليق به سبحانه. وقد قال به كثير من أهل السنة سلفا وخلفا. وعلى سبيل المثال فقد جمع أبو سعيد الدارمي -رحمه الله- أغلب هذه الألفاظ ومواردها في الكتاب والسنة ورد على من تأولها بلوازمها[1]. ثم جاء ابن تيمية -رحمه الله- فدافع عن هذا المذهب أيما دفاع ولم يكتف بنقل ما ورد في ذلك من أخبار وإنما دعمها بالأدلة العقلية، فتراه يقول مثلاً: (إذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها

---

(1) انظر الرد على المريسي: ٥٥٤-٥٦٠.

ويرضاها، و الآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص. فلا يحب لا هذا ولا هذا، ولا يرضى لا هذا ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا هذا كان الأول أكمل من الثاني ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المحسنين والمتقين والصابرين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال)[1].

ويقول أيضاً -في معرض رده على من أنكر صفة الغضب لأنها غليان دم القلب-: (فغليان دم القلب يقارنه الغضب ليس أن مجرد الغضب هو غليان دم القلب كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه والوجل يقارن صفرة الوجه لا أنه هو ... وأيضاً فلو قدر أن هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم أن يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا)[2]. وممن نصر هذا المذهب من المتأخرين جمال الدين القاسمي فتراه يقول: (مذهب السلف في المحبة المسندة له تعالى أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها كما تقدم في الفاتحة في الرحمن الرحيم. فتأويل مثل الزمخشري لها بإثابته تعالى لهم أحسن الثواب وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم تفسير باللازم منزع كلامي لا سلفي)[3].

المذهب الثاني: وهو تأويلها باللازم كهذا الذي نسبه القاسمي إلى الزمخشري -عليهما الرحمة- وهذا هو الذي وجدته عن كثير من علماء أهل السنة والجماعة ومن فريقي الرأي والحديث ولنأخذ بعض الأمثلة. نقل ابن جرير عن عكرمة أنه فسر قوله تعالى: {إن الله يحب المحسنين} بقوله: (أحسنوا الظن بالله يبركم)[4]. والبر من لوازم الحب كما هو ظاهر. واختار ابن جرير تأويل غضب الله بلازمه فقال في قوله تعالى: {فيحل عليكم غضبي}: (فينزل عليكم عقوبتي)[5].

---

(1) مجموع الفتاوى: ٩٢/٦.

(2) مجموع الفتاوى: ١١٩/٦.

(3) محاسن التأويل: ٢٥٣/٦-٢٥٤.

(4) تفسير الطبري: ٢٠٦/٢.

(5) تفسير الطبري: ١٩٣/١٦.

واختاره البغوي أيضاً فقال: (والغضب هو إرادة الانتقام من العصاة)[٦]. وقال النووي: (قال العلماء: محبة الله تعالى لعبده هي إرادته الخير له وهدايته وإنعامه عليه ورحمته وبغضه إرادته عقابه أو شقاوته ونحوه)[١]. وقال أيضا: (ويحب الله لقاءهم أي فيجزل لهم العطاء والكرامة. وأهل الشقاوة يكرهون لقاءه لما علموا من سوء ما ينتقلون إليه ويكره الله لقاءهم أي يبعدهم عن رحمته وكرامته)[٢]. وقال في الفرح: (قال العلماء: فرح الله تعالى هو رضاه)[٣]. وقال ابن حجر: (وإطلاق الفرح في حق الله مجاز عن رضاه). وقد نقل ابن حجر تأويل هذه الألفاظ بلوازمها عن الخطابي وابن العربي وابن أبي جمرة والمازري[٤] -رحمهم الله أجمعين- وقد نقله البيهقي عن أبي الحسن الأشعري -رحمهم الله-[٥]. ويؤيد ذلك أني لم أجد من الأشاعرة من خرج عن ذلك حتى الباقلاني -رحمه الله- والذي لم يشتهر بالتأويل كغيره من الأشاعرة تراه يقول: (فإن قال قائل: فهل تقولون: إنه تعالى غضبان راض؟ وأنه موصوف بذلك؟ قيل له أجل وغضبه على من غضب عليه ورضاه عمن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك. فإن قال قائل: فما الدليل على أن غضب الباري ورضاه ورحمته وسخطه هو إرادته لإثابة المرضي عنه ولمنفعة من رضي عنه وعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الغضب والرضى إما أن يكونا الإرادة للنفع والضرر فقط، أو يكون الغضب نفور الطبع وتغيره. والرضى السكون بعد تغير الطبع. فلم يجز أن يكون الباري جل وعز ذا طبع يتغير وينفر ويسكن ولا ممن يألم ويرق من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة

---

[٦] تفسير البغوي: ٢٣/١.

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨٤/١٦. ونحو هذا قال ابن حجر، فتح الباري: ٣٥٨/١١.

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠/١٧.

[٣] صحيح مسلم بشرح النووي: ٦٠/١٧.

[٤] فتح الباري: ١٠٦/١١، ٣٥٨.

[٥] الأسماء والصفات: ٥٠٣.

وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه ..الخ)[1]. وبمثل هـذا قـال عامـة الأشـاعرة كالقرطبي[2] والرازي[3] والغزالي[4] وعبد القاهر البغدادي[5] وغيرهم[6].

---

[1] التمهيد: ٢٧-٢٨.

[2] تفسير القرطبي: ١/١٥٠ و١٥/٢٣٧.

[3] تفسير الرازي: ١/٢٦٢. وقد ذكر هنا أغلب صفات هذا الفصل وتأولها جميعا بغايتها والمقصود منها.

[4] فيصل التفرقة: ١٣٥. والأجوبة الغزالية: ١٥٦.

[5] أصول الدين: ٨٠.

[6] انظر ما نقله البيهقي عن الخطابي: الأسماء والصفات: ٤٧٧. وما نقله النووي عن المـازري: صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧/٦١.

ثالثاً: المكر والخداع والاستهزاء والسخرية

هذه أربعة ألفاظ وردت في القرآن الكريم أضافها الله تعالى إلى نفسه وقد عاملها المفسرون معاملة واحدة -على اختلاف آرائهم في تأويلها- ولذلك جمعتها في مسألة واحدة. ومن النصوص التي وردت فيها هذه الألفاظ:

١-قوله تعالى: {ومَكَرُوا ومَكَرَ اللَّهُ واللَّهُ خَيْرُ المَاكِرِينَ} آل عمران/٥٤.

٢- قوله تعالى: {فَلِلَّهِ المَكْرُ جَمِيعاً} الرعد/٤٢.

٣- قوله تعالى: {إنَّ المُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وهُوَ خَادِعُهُمْ} النساء/١٤٢.

٤- قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} البقرة/١٥.

٥- قوله تعالى: {فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ ولَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} التوبة/٧٩.

هذه الألفاظ الثابتة في القرآن الكريم قد يشعر ظاهرها بالنقص -تعالى الله عن كل نقص- فكيف فهمها أهل السنة والجماعة؟ الحقيقة أن أهل السنة لم يختلفوا في هذه النصوص كما اختلفوا في غيرها. وذلك لأنه لا يوجد منهم على حد علمي- من عدها صفات ذات قائمة به سبحانه بل غاية ما قاله المثبتون فيها أنها أفعال لله تعالى قد تكون في الدنيا وقد تكون في الآخرة. وهذا التخريج نوع من أنواع التأويل المعروفة. ولذلك فسأكتفي هنا بنقل أهم المعاني التي صرفت إليها هذه الألفاظ:

أ- إن المكر والاستهزاء ونحوهما عبارة عن أفعال مخلوقة لله تعالى يسميها الله مكرا واستهزاء سواء كان هذا الفعل في الدنيا أو في الآخرة ولننظر في النقولات التالية: يقول ابن جرير: (كان بهم بما أظهر لهم من الأمور التي أظهرها لهم من إلحاقه أحكامهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء، وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين وهم به من المكذبين إلى أن ميز بينهم وبينهم مستهزئاً وساخراً، ولهم

خادعاً وبهم ماكراً)[1]. وينقل ابن جرير عن السدي قوله: (يعطيهم يوم القيامة نوراً يمشون به مع المسلمين كما كانوا معهم في الدنيا ثم يسلبهم ذلك النور فيطفئه فيقومون في ظلمتهم ويضرب بينهم بالسور) وقد نقل ابن جرير نحو هذا عن ابن جريج والحسن[2]. وقد نقل ابن جرير أيضاً عن السدي في قوله تعالى: {ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين} في قتل عيسىٰ -عليه السلام-. أنه فسر مكر الله بهم بإلقائه شبه عيسى على بعض أتباعه حتى قتله الماكرون بعيسى وهم يحسبونه عيسى)[3]. ونقل البيهقي عن أبي الحسن بن مهدي أنه قال: (والخداع من الله سبحانه أن يظهر لهم ويجعل من الأموال والنعم ما يدخرونه ويؤخر عنهم عذابه وعقابه إذ كانوا يظهرون الإيمان به وبرسوله ويضمرون خلاف ما يظهرون. فالله سبحانه- يظهر لهم من الإحسان في الدنيا خلاف ما يغيب عنهم ويستتر من عذاب الآخرة فيجتمع الفعلان لتساويهما من هذا الوجه)[4]. وينقل ابن الجوزي عن بعض العلماء قولهم: إن الاستهزاء بهم أن يقال لأحدهم في النار وهو في غاية الذل: {ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ} الدخان/٤٩. وعن بعضهم أنهم قالوا: إنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار فيسرعون إليه فيغلق. ثم يفتح لهم باب آخر فيسرعون فيغلق. فيضحك منهم المؤمنون قال ابن الجوزي: روي عن ابن عباس -رضى الله عنهما- [5].

فهذه التأويلات قد جردت هذه الألفاظ مما قد يلازمها في الذهن من النقائص ثم إنها أمور واقعة في الدنيا أو ستقع في الآخرة لورود الأدلة في ذلك. وهذه -دون ريب- لا تعد صفات لله تعالى وإنما هي من متعلقات إرادته وقدرته تعالى.

---

[1] تفسير الطبري: ١/١٣٣.

[2] تفسير الطبري: ٥/٣٣٤.

[3] تفسير الطبري: ٣/٢٨٩.

[4] الأسماء والصفات: ٤٨٨.

[5] تفسير ابن الجوزي: ١/٣٥-٣٦. وقد ذكر هنا أقوالا أخرى كثيرة تتضمن التأويلات الآتية.

ب- إن هذه الألفاظ أطلقها الله على نفسه على سبيل المشاكلة والمقابلة والمقصود أن الله يجازيهم على مكرهم واستهزائهم. فسمى الجزاء مكـرا لأنـه يقـابل مكرهـم. واستهزاء لأنه يقابل استهزاءهم كما في قوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُـهَا} الشـورى/٤٠. وقوله: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَـدَى عَلَيْكُـمْ} البقـرة/١٩٤. وإلـى هذا مال كثير من أهل السنة والجماعة يقول ابن قتيبة -رحمه الله-: ({الله يستهزئ بهم} أي يجازيهم جزاء الاستهزاء)[١]. ويقول أيضاً: ({سخر اللـه منـهم} أي جـازاهم جزاء السخرية)[٢]. ويقول البغوي -رحمه الله-: (أي يجازيهم جزاء استهزائهم سمى الجزاء باسمه لأنه بمقابلته كما قال تعالى: {وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها})[٣]. ويقـول ابـن كثير -رحمه الله-: (وقوله تعالى جواباً لهم ومقابلة على صنيعهم: {اللـه يسـتهزئ بهم})[٤]. ويقول أيضاً: ({فيسخرون منهم سخر الله منهم} هذا من باب المقابلة على سوء صنيعهم واستهزائهم بالمؤمنين لأن الجزاء من جنس العمل. فعاملهم معاملة من سخر منهم)[٥]. ويقول البيهقي -رحمه الله-: (عن قطرب قال: {الله يستهزئ بـهم} أي يجازيهم جزاء الاستهزاء وكذلك: {سخر الله منهم} و{مكروا ومكر الله} و{جزاء سيئةٍ سيئة} هي من المبتدئ سيئة ومن الله جزاء وهو من الجزاء علـى الفعـل بمثـل لفظه ومثله قوله: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} فالعدوان الأول ظلم والثاني جزاء والجزاء لا يكون ظلماً وكذلك قوله: {نسـوا اللـه فنسـيهم} قال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهـلن أحد علينـا ∴ فنجهل فوق جهل الجاهلينا

---

(١) غريب القرآن: ٤١.

(٢) غريب القرآن: ١٩٠.

(٣) تفسير البغوي: ٣٥/١.

(٤) تفسير ابن كثير: ٤٩/١.

(٥) تفسير ابن كثير: ٣٥٩/٢.

قال أبو الحسن بن مهدي فيما كتب إلى أبي نصر بن قتادة من كتابه: فيحتمل قوله: فنجهل فوق جهل الجاهلينا معنى فنعاقبه بأغلظ عقوبة، فسمى ذلك جهلاً. والجهل لا يفتخر به ذو عقل وإنما قاله ليزدوج اللفظان فيكون ذلك أخف على اللسان من المخالفة بينهما)[1]. ويقول الشوكاني -رحمه الله-: (وإنما جعل سبحانه ما وقع منه استهزاء مع كونه عقوبة ومكافأة مشاكلة. وقد كانت العرب إذا وضعت لفظاً بإزاء لفظ جواباً له وجزاء ذكرته بمثل ذلك اللفظ وإن كان مخالفاً له في معناه)[2].

وسأكتفي بما نقلته عن هؤلاء الأئمة -رحمهم الله- سوى أني أود الإشارة إلى أن أغلب أهل التأويل قد مالوا إلى هذا الرأي حتى نسبه القرطبي -رحمه الله- إلى الجمهور يقول القرطبي: (أي ينتقم منهم ويعاقبهم ويسخر بهم ويجازيهم على استهزائهم فسمى العقوبة باسم الذنب هذا قول الجمهور من العلماء والعرب تستعمل ذلك كثيراً في كلامهم)[3].

تعقيب

إن الذي ينظر في هذين الرأيين بتمعن فإنه يكاد يجزم أن الخلاف بينهما لفظي إذ أن الرأي الثاني خلاصته أن الله سبحانه وتعالى يعاقب هؤلاء بعقوبة يستحقونها سماها الله مكرا واستهزاء لتناسب الجزاء مع الفعل. والرأي الأول بين هذه العقوبة التي تتناسب مع فعلهم على ضوء ما ورد في الآثار من ذلك. ولذلك فإني لا أرى داعياً لإحداث معركة وهمية بين أهل الإثبات وأهل التأويل في هذه الألفاظ.

رابعاً: الضحك

وردت بعض الأحاديث بإضافة الضحك إلى الله تعالى فمن ذلك:

---

(1) الأسماء والصفات: ٤٨٧.

(2) فتح القدير: ٤٤/١.

(3) تفسير القرطبي: ٢٠٧/١.

١- جاء في حديث طويل في البخاري ومسلم: {فقالوا مم تضحك يا رسول الله؟ قال من ضحك رب العالمين حين قال: أتستهزئ منى وأنت رب العالمين؟ فيقول: إني لا أستهزئ منك ولكني على ما أشاء قادر}[1]. وفي رواية البخاري: {حتى يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له: ادخل الجنة}[2].

٢- جاء في حديث طويل أيضاً عن النبي ﷺ أنه قل: (فيقول: أنا ربكم فيقولون حتى ننظر إليك فيتجلى لهم يضحك)[3].

والضحك صفة الإنسان حتى إنه يعرف بها رسماً فيقال: الإنسان حيوان ضاحك فكيف يتصف الله بهذه الصفة؟ وما معناها؟ إنه من المستحيل على العقل القطع بمعنى هذه الصفة. فكيف فهمها أهل السنة والجماعة؟ لنتلمس الاتجاهات الثلاثة فيها وكما يأتي:

أ- **التفويض:** لم أجد عن الصحابة أو التابعين ما يبين موقفهم من هذه الصفة وهذا هو أغلب الحال عندهم في عموم الصفات الخبرية إلا النزر القليل. ولقد ذكر البيهقي أن من المتقدمين من اختار التفويض فقال: (فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال وما وقع الخبر عنه من فضل الله سبحانه ولم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان وفغر الفم تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً)[4].

ب- **الإثبات:** وقد أثبت هذه الصفة لله تعالى غير واحد من أئمة الحديث وفقهاء الحنابلة وقد أثَروا كتبهم في إثبات هذه الصفة لله تعالى والرد على المتأولين. ومع هذا فأستطيع الجزم بأن موقفهم هذا لا يبعد عن التفويض إلا من

---

[1] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٣/٣.

[2] البخاري، فتح الباري: ٤٢٠/١٣.

[3] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٨/٣.

[4] الأسماء والصفات: ٤٧٤.

حيث الإنكار على المتأولين[1] وذلك لأنهم مع تشددهم في الإثبات إلا أنهم لم يبينوا لنا معنى هذه الصفة ومدلولها وما يفهمونه هم منها. فالأمر عندهم لا يعدو الإحالة على مجهول. وهذا هو التفويض -والله أعلم- ولنتمعن الآن في بعض هذه النقولات عن أئمة الإثبات:

عقد ابن خزيمة -رحمه الله تعالى- بابا في إثبات الضحك لله جمع فيه كثيراً من الآثار ومما جاء فيه: (بل نؤمن بأنه يضحك كما أعلم النبي ﷺ ونسكت عن صفة ضحكه -جل وعلا- إذ الله عز وجل- استأثر بصفة ضحكه لم يطلعنا على ذلك. فنحن قائلون بما قال النبي ﷺ مصدقون بذلك بقلوبنا منصتون عما لم يبين لنا مما استأثر الله تعالى بعلمه)[2]. كما عقد الدارمي -رحمه الله- بابا في إثبات هذه الصفة جمع فيه بعض الآثار في ذلك ورد على المتأولين ومما جاء في كلامه: (وأن ضحك الزرع مثل على المجاز وضحك الله أصل وحقيقة للضحك يضحك كما يشاء)[3]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: (والإنسان حيوان ناطق ضاحك وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال فكما أن النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال. فمن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ومن يضحك أكمل ممن لا يضحك وإذا كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله منزه عن ذلك)[4].

جـ- التأويل: وقد تأول كثير من أهل السنة والجماعة الضحك المضاف إلى الله تعالى بلوازمه كالرحمة والرضا والبيان[5]. وقد نسب ذلك إلى البخاري -رحمه

---

(1) فالمفوض لا يقول إن هذا المعنى غير صحيح لأنه لا يعلم معنى اللفظ وإنما يسكت عن الخوض لأنه قد يكون ذلك المعنى مرادا وقد لا يكون. وهذا فارق مهم بين أهل التفويض وأهل الإثبات.

(2) التوحيد وإثبات صفات الرب: ١٥٠.

(3) الرد على المريسي: ٥٣١.

(4) مجموع الفتاوى: ١٢٢/٦. وكلام ابن تيمية هذا لا يخلو من قياس الخالق على المخلوق وكان ينبغي تتريه المباحث الإلهية عن مثل هذه القياسات.

(5) وقد تأوله ابن قتيبة: بأن ذلك قد حل عنده محل ما يضحك منه. انظر تأويل مختلف الحديث /١٣٩.

الله- يقول البيهقي: (قال البخاري: معنى الضحك: الرحمة. قال أبو سليمان: قول أبي عبد الله قريب وتأويله على معنى الرضى لفعلهما أقرب وأشبه)[1]. ونقل ابن حجر -رحمه الله- عن أبي سليمان الخطابي -رحمه الله- أنه قال: (وقال أبو عبد الله: معنى الضحك هنا الرحمة) فتعقب ابن حجر قول الخطابي بقوله: (قلت: ولم أر ذلك في النسخ التي وقعت لنا من البخاري)[2]. ويقول النووي -رحمه الله: (ومعنى يتجلى يضحك: أي يظهر وهو راض عنهم)[3]. ويقول أيضا: (وقد قدمنا معنى الضحك من الله وهو الرضى والرحمة وإرادة الخير لمن يشاء رحمته من عباده - والله أعلم-)[4]. ويقول البيضاوي -رحمه الله-: (نسبة الضحك إلى الله تعالى مجاز بمعنى الرضا)[5]. ونقل البيهقي عن أبي الحسن بن مهدي -رحمه الله- قوله: (إن الضحك في هذه الأخبار بمعنى البيان تقول العرب: ضحكت الأرض إذا أنبتت لأنها تبدي عن حسن النبات وتنفتق عن الزهر كما ينفتق الضاحك عن الثغر يقال: ضحكت الطلعة إذا بدا ما كان فيها مستخبيا قال الشاعر: (وضحك المزن بها ثم بكى) يريد بالضحك إظهار البرق .. فمعنى قول النبي ﷺ {يضحك الله} أي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء تعبده الذي رضي عمله)[6]. ويقول إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة بل قد يطلق على غيره من المعاني فيقال: ضحكت الرياض إذا تفتقت أنوارها وبدت أزاهيرها)[7]. وبمثل هذا تأول هذه الأخبار عبد القاهر البغدادي[8] -رحمه الله-.

---

(1) الأسماء والصفات: ٤٧٠.

(2) فتح الباري: ٦٣٢/٨.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٨/٣.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي: ٤٣/٣.

(5) فتح الباري: ٤٤٤/١١.

(6) الأسماء والصفات: ٤٧٣.

(7) الشامل: ٥٦٥.

(8) أصول الدين: ٨٠.

تعقيب

الذي يتمعن في هذه المواقف لا يشك في إمكان الجمع بينها فهي ليست متباينة أبدا فمن الممكن القول: إن إضافة الضحك إلى الله تعالى ثابتة في السنة الصحيحة فينبغي إثباته لله تعالى كما أثبته له نبيه ﷺ. ثم إنه ﷺ لم يبين لنا معنى الضحك ولا ورد ذلك عن أحد من أصحابه ولا عن التابعين فينبغي الكف عن طلب معناه. ولكي لا تعطل هذه الأحاديث وتكون عديمة الفائلة فينبغي التفكر في المقصود منها فكلها جاءت ترغب في بعض الأعمال وتبين سعة رحمة الله وكرمه. فنقول إذاً: الضحك ثابت لله، ولا نقطع بمعناه، ومن لوازمه الرحمة والكرم والرضا والبيان ولا أظن أن هذا القول مرفوض عند واحد من أهل السنة والجماعة -والله المستعان-.

خامساً: التعجب

ورد في إضافة التعجب إلى الله قوله تعالى: {بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ} الصافات/١٢. بضم التاء وهي قراءة ابن مسعود -رضي الله عنه- وقد قرأ بها حمزة وعلي. يقول ابن جرير -رحمه الله-: (اختلف القراء في قراءة ذلك فقرأته عامة قراء الكوفة: {بل عجبت ويسخرون} بضم التاء من عجبتُ ... وقرأ ذلك عامة قراء المدينة والبصرة وبعض قراء الكوفة {بل عجبتَ} بفتح التاء -ثم قال- والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب)[1]. ومما ورد من إضافة هذه الصفة إلى الله تعالى في السنة الصحيحة قوله ﷺ: {لقد عجب الله عز وجل -أو ضحك- من فلان وفلانة)[2]. وفي رواية مسلم: {قد عجب الله من صنيعكما بضيفكما الليلة)[3].

---

(١) تفسير الطبري: ٤٣/٢٣.

(٢) البخاري، فتح الباري: ٦٣١/٨. من حديث طويل.

(٣) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣/١٤.

والتعجب بالنسبة للإنسان لا يكون إلا بعد جهله بما تعجب منه لأنه من اعتاد شيئا أو علم به قبل حدوث فإنه لا يتعجب منه عند حدوثه. وأهل السنة ليس فيهم من ينكر علم الله الشامل للماضي والحاضر والمستقبل. فعلى هذا يكون خلافهم في صفة التعجب بالنسبة لله تعالى ليس ذا شأن فالذين أثبتوه أثبتوه باعتبار والذين أولوّه أولوّه على اعتبار آخر. ومجموع أقوال الفريقين لا يخرج عن سبيل واحد وهو تفسير التعجب بمعان تليق بالله تعالى مع نفي اللازم له في الذهن كما تقدم. وعلى هذا فسأكتفي ببيان أهم هذه المعاني التي فسرت بها صفة التعجب وكما يأتي:

أ- أوّلها البعض بالاستعظام فكأن المقصود أن هذا الشيء عظيم عند الله. يقول الطبري -رحمه الله- في الآية: {بل عجبت ويسخرون} بضم التاء من عجبت بمعنى بل عظم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكا وتكذيبهم تنزيلي وهم يسخرون)[1]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (والله تعالى بكل شيء عليم فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيما له والله تعالى يعظم ما هو عظيم إما لعظمة سببه أو لعظمته فإنه وصف بعض الخير بأنه عظيم ووصف بعض الشر بأنه عظيم)[2]. وجاء في حاشية السندي على سنن النسائي: (العجب وأمثاله مما هو من قبيل الانفعال إذا نسب إلى الله تعالى يراد به غايته فغاية العجب بالشيء استعظامه فالمعنى عظيم شأن هذين عند الله)[3]. وجوّز هذا البيهقي[4] وابن فورك[5] وغيرهما.

ب- إن هذا قد حل عند الله محل ما يتعجب منه الناس. يقول ابن قتيبة -رحمه الله-: (ونحن نقول: إن العجب والضحك ليس على ما ظنوا وإنما هو على

---

(1) تفسير الطبري: ٢٣/٤٣.

(2) مجموع الفتاوى: ٦/١٢٣.

(3) سنن النسائي مع حاشية السندي: ٦/٣٨.

(4) الأسماء والصفات: ٤٧٦.

(5) مشكل الحديث: ١٥٦.

معنى حل عنده كذا بمحل ما يعجب منه وبمحل ما يضحك منه) وعقب على حديث: {عجب الله لصنيعكما} بقوله: (أي حل عنده محل ما يعجب الناس منه)[1].

جـ- أن العجب الوارد في الحديث محمول على الرضا، واختار هذا الخطابي والقاضي عياض وغيرهما. يقول الخطابي: (إطلاق العجب على الله محال ومعناه الرضا)[2]. ويقول القاضي عياض: (المراد بالعجب من الله رضاه ذلك)[3]. وجوّز هذا البيهقي فقال: (وقد يكون العجب بمعنى الرضا في مثل ما مضى من قصة الإيثار وحديث الاستغفار)[4] وجوزه أيضاً ابن فورك فقال: (وقد روي في إضافة التعجب إلى الله أخبار قد تقدم بيانها وإن ذلك يرجع إلى معنى الرضا والتعظيم وأن الله عز وجل يعظم من أخبر عنه بأنه يعجب منه ويرضى عنه)[5].

هذه أهم المعاني التي أولت بها هذه الصفة وهنالك تأويلات أخرى بعيدة لا داعي لتفصيل القول فيها كتأويلها بأنها وقعت على طريق المشاكلة فهم عجبوا {وعَجِبُوا أن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ} ص/٤. وقالوا: {إنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ} ص/٥. فعجب الله منهم أي جازاهم على عجبهم[6]. وبعضهم تأول الآية -على قراءة الضم- بتقدير (قل) ومعناه: قل يا محمد بل عجبتُ. فهذه التأويلات على فرض صحتها فلا يمكن حمل ألفاظ التعجب الواردة في الأحاديث عليها والذي يطمئن إليه القلب هو التأويل الأول لأنه أقرب إلى معنى التعجب ثم هو ينطبق على كل ألفاظ التعجب الواردة في الآية والأحاديث المضافة إلى الله تعالى. ثم لا بأس أن نقول بعد هذا إن الرضا من

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ١٣٩.

(٢) فتح الباري: ٦٣٢/٨.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣/١٤.

(٤) الأسماء والصفات: ٤٧٦.

(٥) مشكل الحديث: ١٥٩.

(٦) انظر الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٧٥.

لوازم استعظام الخير. والمجازاة بالعقوبة من لوازم استعظام الشر فليس هنالك تناقض أو تضاد -والله أعلم-.

سادساً: الاستحياء

لم يرد وصف الله تعالى بهذه الصفة في القرآن الكريم إلا بطريق المفهوم من مثل:

١- قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا} البقرة/٢٦.

٢- قوله تعالى: {واللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ} الأحزاب/٥٣.

وقد ورد وصف الله بذلك صراحة في السنة المطهرة فمن ذلك:

١ قوله : ﷺ {وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه)[1].

٢- قوله : ﷺ {إن الله حييٌ كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا)[2].

والاستحياء -كما يقول القرطبي وغيره- الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفاً من مواقعة القبيح. وهذا محال على الله تعالى[3] و لذا فإن جمهور أهل السنة قد أولوا هذه الصفة بما يليق بالله تعالى وغالب تأويلهم إما أن ذلك كان على سبيل المشاكلة وإما إن المقصود لازم الحياء وهو الترك -كما سنرى- ولنأخذ الآن أقوال بعض الأئمة ممن لم يعرفوا بالتأويل:

يقول ابن جرير -رحمه الله-: (وأما تأويل قوله: {إن الله لا يستحيي} فإن بعض المنسوبين إلى المعرفة بلغة العرب كان يتأول معنى {إن الله لا يستحيي} إن الله لا يخشى أن يضرب مثلاً ويستشهد على ذلك بقول الله تعالى: {وتَخْشَى النَّاسَ

---

(1) صحيح البخاري: ٩٤/١. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥٨/١٤.

(2) الترمذي وقال حسن غريب. الجامع الصحيح: ٥٢٠/٥. رقم الحديث: ٣٥٥٦. ورواه أبو داود: ٧٩/٢ رقم الحديث: ١٤٨٨. ورواه ابن ماجة: ١٢٧١/٢. رقم الحديث: ٣٨٦٥.

(3) تفسير القرطبي: ٢٤٢/١. ونحو هذا قال الراغب، انظر روح المعاني للآلوسي: ٢٠٦/١.

والله أحَقُّ أن تَخْشَاهُ} الأحزاب/٣٧. ويزعم أن معنى ذلك: وتستحيي الناس والله أحق أن تستحيه فيقول الاستحياء بمعنى الخشية والخشية بمعنى الاستحياء) ولم يذكر ابن جرير رأيا آخر وإنما أكد هذا القول فيما بعد بقوله: (فمعنى قوله إذاً: {إن الله تعالى لا يستحيي أن يضرب مثلاً} إن الله لا يخشى[1]. ويقول البغوي -رحمه الله-: ({إن الله لا يستحيي} أي: لا يترك ولا يمنعه الحياء أن يضرب مثلاً)[2] ويقول ابن كثير -رحمه الله-: (ومعنى الآية: أنه تعالى أخبر أنه لا يستحيي أي لا يستنكف وقيل: لا يخشى أن يضرب مثلاً ما)[3]. ويقول صديق حسن خان -رحمه الله-: (وقد اختلفوا في تأويل ما في هذه الآية من ذكر الحياء فقيل ساغ ذلك لكونه في الكلام المحكي عن الكفار وقيل: هو من باب المشاكلة كما تقدم وقيل: هو جار على سبيل التمثيل)[4]. وإذا كان هذا هو رأى أئمة التفسير السلفي فلا داعي أن نسرد أقوال القرطبي والرازي وغيرهما من أئمة التأويل وأقطابه. أما ما ورد في السنة فإن أغلب شرّاح الحديث لم يخرجوا عن هذا المنهج. فهذا النووي -رحمه الله- يقول في شرح الحديث الأول: (أي ترك المزاحمة والتخطي حياء من الله تعالى ومن النبي ﷺ والحاضرين أو استحياء منهم أن يعرض ذاهباً كما فعل الثالث فاستحى الله منه أي: رحمه ولم يعذبه بل غفر ذنوبه وقيل: جازاه بالثواب)[5]. ويقول ابن حجر -رحمه الله-: (قوله: {فاستحيا الله منه} أي رحمه ولم يعاقبه)[6]. ويقول البيهقي -رحمه الله-: (أي جازاه على استحيائه بأن ترك عقوبته على ذنوبه)[7].

---

(١) تفسير الطبري: ١/١٧٩.

(٢) تفسير البغوي: ١/٤٣.

(٣) تفسير ابن كثير: ١/٦٢.

(٤) تفسير صديق حسن خان: ١/٩٣.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/١٥٩.

(٦) فتح الباري: ١/٢٠٨.

(٧) الأسماء والصفات: ٤٨٤.

هذا وقد اختار بعض العلماء إمرارها على ظاهرها يقول ابن الجوزي -رحمه الله-: (والحياء بالمد الانقباض والاحتشام غير أن صفات الحق عز وجل لا يطلع لها على ماهية وإنما تمر كما جاءت)[1] مع أنه ذكر بعدُ أقوال بعض المؤولين. ويقول الآلوسي -رحمه الله- وللناس في ذلك مذهبان: فبعض يقول بالتأويل إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم للانقباض وجوز جعل ما هنا بخصوصه من باب المقابلة لما وقع في كلام الكفرة بناء على ما روي أنهم قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت. وبعض -وإنا والحمد لله منهم- لا يقول بالتأويل بل يمر هذا وأمثاله مما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث على ما جاءت ويكل علمها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة)[2].

تعقيب

الذي يظهر من مراجعة النصوص وما قيل فيها أنه من الأسلم هنا الجمع بين هذه الاتجاهات. فنثبت أصل الصفة فالله حيي كريم ونكل علمها إلى الله مع استشعار إيحائها الودود في قلب المؤمن. ثم إن هذا لا يمنع من تأويل بعض النصوص فيها بحسب ما تتسع له اللغة -والله اعلم-.

سابعاً: التردد

جاء في صحيح البخاري الحديث القدسي: {من عادى لي ولياً} - الحديث وفيه: {وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته}[3].

---

[1] تفسير ابن الجوزي: ٢١٣/٣.

[2] روح المعاني: ٢٠٦/١.

[3] فتح الباري: ٣٤١/١١.

والتردد صفة نقص ولذلك أولها الجمهور بمعان لائقة بالله تعالى ولـم أجد من أجراها على ظاهرها إلا ابن تيميـة -رحمـه اللـه- مـع تنزيـه اللـه عـن النقـص. ولنعرض أولاً أقوال المؤولين: يقول الخطابي -رحمه الله-: (التردد فـي حـق اللـه غير جائز ... ولكن له تأويلان أحدهما أن العبد قد يشرف على الهلاك فـي أيـام عمـره من داء يصيبه وفاقة تنزل به فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكروهـها فيكـون ذلـك من فعله كتردد من يريد أمراً ثم يبدو له فيتركه ويعرض عنه ولا بد له من لقائه إذا بلغ الكتاب أجله لأن الله قد كتب الفناء على خلقـه واسـتأثر بالبقـاء لنفسـه. والثـاني أن يكون معناه: ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله كترديدي إياهم في نفس المؤمن - ثـم قال: وحقيقة المعنى على الوجهين عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليـه)[1].

وقد نقل ابن حجر عن ابن الجوزي تأويلات كثيرة تضمنت التأويل الأخير الذي ذكره الخطابي فقال ابن حجر: (وعبر ابن الجوزي عن الثاني بأن التردد للملائكـة الذيـن يقبضون الروح وأضاف الحق ذلك لنفسه لأن ترددهم عن أمره قال: وهذا التردد ينشـأ عن إظهار الكراهة فإن قيل: إذا أمر الملك بالقبض كيف يقع منـه الـتردد؟ فـالجواب أنه يتردد فيما لم يحد له فيه الوقت كأن يقال: لا تقبض روحـه إلا إذا رضـي. ثـم ذكـر جواباً ثالثاً وهو احتمال أن يكون معنى التردد: اللطف به كـأن الملـك يؤخـر القبـض فإنه إذا نظر إلى قدر المؤمن وعظم المنفعة به لأهل الدنيا احترمه فلم يبسط يده إليـه فإذا ذكر أمر ربه لم يجد بداً من امتثاله. وجوابا رابعاً: وهو أن يكون هذا خطابا لنا بما نعقل والرب منزه عن حقيقته بل هو من جنس قوله: {ومن أتاني يمشي أتيته هرولـة} فكما أن أحدنا يريد أن يضرب ولده تأديبا فتمنعه المحبة وتبعثه الشفقة فيـتردد بينـهما ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد بل كان يبادر إلـى ضربـه لتأديبـه فـأريد تفـهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد) ونقل ابن حجر عن الكرماني تـأويلا آخـر فقـال: (وجوز الكرماني احتمالا آخر وهو أن المراد يقبـض روح المؤمـن بالتـأني والتدريـج

---

[1] فتح الباري: ١١/٣٤٥-٣٤٦. وانظر الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٩٢.

بخلاف سائر الأمور فإنها تحصل بمجرد قول: كن سريعا دفعة)[٢]. ولم يذكر ابن حجر قولا في الإثبات أو التفويض.

وأما ابن تيمية -رحمه الله- فقد رد هذه التأويلات بشدة فتراه يقول: (وقد رد هذا الكلام طائفة وقالوا: إن الله لا يوصف بالتردد وإنما يتردد من لا يعلم عواقب الأمور والله عالم بالعواقب. وربما قال بعضهم: إن الله يعامله معاملة المتردد والتحقيق أن كلام رسول الله ﷺ حق وليس أحد أعلم بالله من رسوله ولا أنصح لأمته ولا أفصح ولا أحسن بياناً منه فإذا كان كذلك كان المتحذلق والمنكر عليه من أضل الناس وأجهلهم وأسوئهم أدباً بل يجب تأديبه وتعزيره) ثم أخذ يبين معنى التردد فقال: (والرب يكره أن يسيء عبده ومحبوبه فلزم من هذا أن يكره الموت ليزداد من محاب محبوبه والله سبحانه وتعالى قد قضى بالموت فكل ما قضى به فهو يريده ولابد منه فالرب مريد لموته لما سبق به قضاؤه وهو مع ذلك كاره لمساءة عبده وهي المساءة التي تحصل له بالموت فصار الموت مرادا للحق من وجه مكروها له من وجه. وهذا حقيقة التردد وهو أن يكون الشيء الواحد مرادا من وجه مكروها من وجه وإن كان لابد من ترجيح أحد الجانبين كما ترجح إرادة الموت لكن مع وجود كراهة الرب لمساءة عبده)[١].

تعقيب

لقد جوز ابن تيمية -رحمه الله- أن يكون الله سبحانه مريدا للشيء الواحد من وجه كارهاً له من وجه آخر ولا بد من ترجيح أحد الوجهين وإذا ترجح الوجود فسيوجد الشيء مع كراهة الله لوجوده. وهذا كلام لا يطمئن إليه القلب أبداً. فالله هو الفعال المطلق ولا يمكن أن يقع ما يكره الله وقوعه ولو من وجه فهذا يتنافى مع الإرادة المطلقة. ثم إن هذا يلزم منه أن كل ما يكرهه المؤمن كالمرض والفقر

---

(٢) فتح الباري: ٣٤٦/١١.

(١) الرسالة المدنية: ٢٠-٢٢.

وغيرهما ثم يقع فإنه يقع مع تردد الله فيه مع أنه ﷺ يقول: {إن اللـه إذا أحب قوما ابتلاهم}[٢] فالله يحب العبد فيبتليه والله أعلم بمصلحة عبده وأنها كائنة مع الابتلاء. وهكذا بالنسبة للموت حيث يقول: ﷺ {من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه}[٣]. فالتردد قد يكون بالنسبة للعبد لقصور نظره أما الخالق سبحانه فهو أعلم بعبده وبمصلحته ولذلك فالمؤمن قد يكره الموت ولكن حينما يحين أجله فيريه الله مقعده. هنالك يحب الموت ولا يبقى مترددا فبمجرد رفع الحجاب سيزول تردد المؤمن. وعلى هذا فالحديث سيكون جلياً واضحاً فهو لم يأت ليقرر صفة من صفات الله وإنما هو الإيحاء بمحبة الله لعبده ووده له، والذهاب أبعد من هذا لا يخلو من التكلف. ولا يكون في ذلك أبداً خدش بفصاحته ﷺ فالقرآن المعجز قال: {اليوم ننساكم} والله لا ينسى. والله قال: {فإني أنا الدهر} والله ليس هو الدهر. وقد يفسر البعض هذا التردد بما هو معروف عند أهل السنة من أن الله تعالى قد يريد شيئا ولا يرضاه ككفر أبي لهب. ولكن التردد الحاصل في قبض روح المؤمن لا يمكن درجه تحت هذا لأن الله لا يرضى الكفر بمعنى أنه نهى عنه لا بمعنى أنه يكره وجوده فلو كره وجوده كيف يوجد؟! ولكن الله أراد وجوده ونهى عنه. وقبض روح المؤمن ليس تكليفا فلا يمكن تفسير الكراهة هنا بالنهي. يقول ابن الصلاح رحمه الله-: (أصاب في قوله: يوجد ما لا يرضاه تبارك وتعالى مثل الكفر قال الله تعالى: {ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ} الزمر/٧. وضل وابتدع في قوله: إنه يوجد ما لا يريده بل ذاك محال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. قد فرق بين الرضا والإرادة)[١].

---

[٢] رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، الجامع الصحيح: ٥١٩/٤، رقم/٢٣٩٦.

[٣] رواه مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي: ٩/١٧.

[١] فتاوى ابن الصلاح /٣٧.

ثامناً: الغيرة

وردت عدة أحاديث صحيحة فيها وصف الله بالغيرة منها:

١- قوله : ﷺ {والله ما من أحد أغير من الله أن يزني عبده أو تزني أمته}[٢].

٢- قوله : ﷺ {ما من أحد أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش}[٣].

٣- قوله : ﷺ في حق سعد بن عبادة -رضي الله عنه-: {إنه لغيور وأنا أغير منه والله أغير مني}[٤].

٤- قوله : ﷺ {إن الله يغار وإن المؤمن يغار وغيرة الله أن يأتي المؤمن ما حرم عليه}[١].

والغيرة ثابتة لله تعالى وهي صفة كمال بالمعنى الذي حده رسول الله ﷺ فغيرة الله ليست كما تعرف من غيرة الإنسان إذ هي عند الإنسان تغير وانفعال. وأرى أن هذا محل اتفاق أهل السنة والجماعة وإن اختلفت عباراتهم. يقول النووي -رحمه الله-: (قال العلماء: الغَيرة بفتح الغين وأصلها المنع والرجل غيور على أهله أي يمنعهم من التعلق بأجنبي بنظر أو حديث أو غيره، والغيرة صفة كمال فأخبر ﷺ بأن سعداً غيور وأنه أغير منه وأن الله أغير منه ﷺ وأنه من أجل ذلك حرم الفواحش فهذا تفسير لمعنى غيرة الله تعالى أي أنها: منعه سبحانه وتعالى الناس من الفواحش لكن الغيرة في حق الناس يقارنها تغير حال الإنسان وانزعاجه وهذا مستحيل في غيرة الله تعالى)[٢]. وقال ابن حجر -رحمه الله-: (أغير: أفعل تفضيل من الغَيرة بفتح الغين المعجمة. وهي في اللغة: تغير يحصل في الحمية والأنفة وأصلها في الزوجين

---

[٢] البخاري، فتح الباري: ٥٢٩/٢. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٢٠١/٦ والنسائي: ١٣٣/٣.

[٣] البخاري، فتح الباري: ٣٨٣/١٣ ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٧٧/١٧.

[٤] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣١/١٠.

[١] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٧٨/١٧.

[٢] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣٢/١٠. وانظر: ٢٠١/٦ و٧٧/١٧.

والأهلين. وكل ذلك محال على الله تعالى لأنه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز فقيل: لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد إليهم أطلق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده فهو من باب تسمية الشيء بما يترتب عليه)[٣]. وقال البيهقي -رحمه الله-: (وأما الغيرة المذكورة في حديث ابن مسعود فإنما يعني بها الزجر. قوله: {لا أحد أغير من الله تعالى} يعني لا أحد أزجر من الله تعالى والله غيور على معنى أنه زجور يزجر عن المعاصي)[٤]. ويقول ابن تيمية -رحمه الله-: (ولهذا يذم من لا غيرة له على الفواحش كالديوث ... ويمدح الذي له غيرة يدفع بها الفواحش ... ولهذا وصف النبي ﷺ بالأكملية في ذلك فقال في الحديث الصحيح: {لا أحد أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش..}[١].

تاسعاً : النور

وردت نصوص كثيرة ظاهرها وصف الله بالنور ومن هذه النصوص:

١- قوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} النور/٣٥.

٢- قوله تعالى: {وأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا} الزمر/٦٩.

٣- عن أبي ذر -رضي الله عنه- قال: {سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه} وفي رواية أخرى عن عبد الله بن شقيق قال: {قلت لأبي ذر لو رأيت

---

[٣] فتح الباري: ٢/٥٣٠-٥٣١ و٣٨٤/٢ وما بعدها وانظر السيوطي على النسائي: ١٣٣/٣.

[٤] الأسماء والصفات: ٢٨٦.

[١] مجموع الفتاوى: ١٢٠/٦.

رسول الله ﷺ لسألته. فقال: عن أي شيء كنت تسأله؟ قال: كنت أسأله هل رأيت ربك؟ قال أبو ذر: قد سألت فقال: رأيت نورا}[٢].

٤- قوله : ﷺ {اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض}[٣].

والنور الذي يعرفه الناس مخلوق. ووصف الله بأنه نور لا يمكن حمله بوجه على ما يعرفه الناس. فكيف فهم أهل السنة والجماعة هذه النصوص؟ الذي وجدته أن لأهل السنة ثلاثة اتجاهات في توجيه هذه النصوص سنذكرها باختصار:

الاتجاه الأول: وهو تأويل هذه اللفظة بحسب مواضعها وعدم التعرض لأصل الصفة من حيث معناها. ولنستعرض بعض هذه التأويلات:

اختار ابن جرير تأويل قوله تعالى: {الله نور السموات والأرض} بأنه تعالى هادي أهل السموات والأرض. ونسب هذا التأويل إلى ابن عباس وأنس بن مالك - رضي الله عنهم- فنقل قول ابن عباس: (الله سبحانه هادي أهل السموات والأرض). وعن أنس قوله: (إن إلهي يقول: نوري هداي). وقد بين ابن جرير سبب اختياره لهذا التأويل فقال: (وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في ذلك لأنه عقيب قوله : {ولقد أنزلنا إليكم آيات بينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين}. وذكر أقوالا أخرى في تأويل الآية فقال: (وقال آخرون بل معنى ذلك: الله مدبر السموات والأرض) ونسب هذا إلى ابن عباس ومجاهد فقال: (عن ابن جريج قال مجاهد وابن عباس في قوله: {الله نور السموات والأرض} يدبر الأمر فيهما نجومهما وشمسهما وقمرهما). وذكر تأويلاً آخر غير واضح فقال: (وقال آخرون بل عنى بذلك النور الضياء. وقالوا معنى ذلك: ضياء السموات والأرض) وهذا القول مع عدم وضوحه فإنه ازداد غموضا بعد أن قال ابن جرير: (ذكر من قال ذلك) فذكر قول أبي بن كعب -رضي الله عنه-: (فبدأ بنور نفسه فذكره ثم ذكر نور المؤمن) فأبي

---

[٢] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/٣.

[٣] البخاري، فتح الباري: ١١٦/١١ ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٥٤/٦.

لم يفسر النور لا بالضياء ولا بغيره. وقد ذكر أقوال المفسرين في قوله تعالى: {مثل نوره} وهذه خلاصتها:

١- مثل نوره: أي: مثل نور المؤمن، ونسب هذا إلى أبي كعب وسعيد بن جبير والضحاك -رضي الله عنهم-.

٢- مثل نوره: أي: مثل محمد ﷺ فالنور محمد ونسب هذا إلى كعب الأحبار وسعيد بن جبير -رضي الله عنهم-.

٣- مثل نوره: أي: القرآن وهو الهدى والبيان، ونسب هذا إلى الحسن وابن عباس وابن زيد وزيد بن أسلم -رضي الله عنهم-.

٤- مثل نوره: أي: طاعته ونسب هذا إلى ابن عباس -رضي الله عنهما-[1].

ولم يفسر ابن جرير النور في قوله تعالى: {وأشرقت الأرض بنور ربها} واكتفى بقوله: (فأضاءت الأرض بنور ربها ... وذلك حين يبرز الرحمن لفصل القضاء بين خلقه). ونقل عن قتادة قوله في الآية: (فما يتضارون في نوره إلا كما يتضارون في الشمس في اليوم الصحو الذي لا دخن فيه)[1]. ولكنه رجع إلى اختيار التأويل في قوله تعالى: {يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم} فقال: (يريدون ليعطلوا الحق الذي بعث الله به محمداً ﷺ بأفواههم يعني بقولهم: أنه سلحر وما جاء به سحر {والله متم نوره} يقول : الله معلن الحق ومظهر دينه وناصر محمدا ﷺ على من عاداه فذلك إتمام نوره وعني بالنور في هذا الموضع الإسلام وكان ابن زيد يقول عني به القرآن)[2]. وهذا الذي نقلناه من تفسير ابن جرير يمثل هذا الاتجاه أصدق تمثيل ويكاد ينحو نحوه ابن كثير حتى أنه في الآية الأولى اكتفى بنقل ما جاء في تفسير ابن جرير دون أن يضيف شيئاً جديداً[3]. وفي الثانية قال ابن كثير: (أي أضاءت يوم القيامة

---

[1] تفسير الطبري: ١٨/١٣٠-١٣٧.

[1] تفسير الطبري: ٢٤/٣٢.

[2] تفسير الطبري: ٢٨/٨٨.

[3] تفسير ابن كثير: ٣/٢٨٠.

إذا تجلى الحق جل وعلا للخلائق لفصل القضاء)[٤]. وفي قوله تعالى: {يريدون ليطفئوا نور الله} قال ابن كثير: (أي يحاولون أن يردوا الحق بالباطل)[٥]. وخلاصة هذا الاتجاه: تأويل ما أمكن تأويله بالمعاني القريبة والسكوت عما سوى ذلك. نلمح هذا من سعة تأويلهم لأغلب الآيات ثم الإمساك عن مثل قوله تعالى: {وأشرقت الأرض بنور ربها} -والله أعلم-.

الاتجاه الثاني: وخلاصته إثبات النور لله تعالى والرد على من أنكر هذه الصفة مع نفي التشبيه وقبول مبدأ التأويل لبعض النصوص. وأصدق من مثل هذا الاتجاه ابن تيمية -رحمه الله- فقد تكلم طويلا ليقرر منهجه في هذه الصفة وسنكتفي بنقل بعض الفقرات من كلامه. فابن تيمية يثبت النور صفة لله تعالى فيقول: (وهو في نفسه نور وهو منوّر لغيره فإذا كان نوره في القلوب هو نور وهو منور فهو في نفسه أحق بذلك)[٦]. ويأخذ بتوجيه التأويل الذي ورد عن بعض السلف في هذه النصوص فيقول: (ثم قول من قال من السلف: هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسر من الأسماء أو بعض أنواعه) ويقول أيضاً: (وأما قول من قال: معناه منور السموات بالكواكب فهذا إن أراد به قائله أن ذلك من معنى كونه نور السموات وأنه أراد به ليس لكونه نور السموات والأرض معنى إلا هذا فهو مبطل لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض والكواكب لا يحصل نورها في جميع السموات والأرض)[١]. ثم بعد هذا الإثبات أراد أن ينزه الله عن التشبيه الذي قد يلزم في الذهن من هذا الإثبات فقال: (فإن المشبهة يقولون: إنه نور كالشمس والله تعالى ليس

---

(٤) تفسير ابن كثير: ٦٦/٤.

(٥) تفسير ابن كثير: ٣٦١/٤.

(٦) مجموع الفتاوى: ٣٩٢/٦.

(١) مجموع الفتاوى: ٣٩٠/٦-٣٩٣.

كمثله شيء فإنه ليس كشيء من الأنوار كما أن ذاته ليست كشيء من الذوات)[٢]. وقد تبع ابن القيم -رحمه الله- شيخه في هذا الاتجاه ودافع عنه دفاعاً شديداً حتى أنه أنكر بعض التأويلات المتقدمة والواردة عن السلف فتراه يقول: (كيف ولفظ الآية والحديث ينبو عن تفسير النور بالهادي لأن الهداية تختص بالحيوان وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدى والقرآن والحديث وأقوال الصحابة صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السموات والأرض، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم في تفسير اللفظة بعض معانيها ولازما من لوازمها أو الغاية المقصودة منها أو مثالاً ينبه السامع على نظيره وهذا كثير في كلامهم لمن تأمله. فكونه سبحانه هاديا لا ينافي كونه نورا)[٣].

الاتجاه الثالث: وخلاصته: إنكار كون ذات الله نوراً وتأويل جميع النصوص الواردة في ذلك ولنتمعن في بعض أقوال أصحاب هذا الاتجاه:

يقول القاضي عياض -رحمه الله-: (ومن المستحيل أن تكون ذات الله تعالى نوراً إذ النور من جملة الأجسام والله تعالى سبحانه وتعالى يجل عن ذلك. هذا مذهب جميع أئمة المسلمين ومعنى قوله تعالى: {الله نور السموات والأرض} وما جاء في الأحاديث من تسميته سبحانه وتعالى بالنور معناه: ذو نورها وخالقه وقيل: هادي أهل السموات والأرض وقيل: منور قلوب عباده المؤمنين وقيل معناه: ذو البهجة والضياء والجمال -والله أعلم-)[١]. ويقول النووي -رحمه الله-: (قال العلماء: معناه: منورهما وخالق نورهما. وقال أبو عبيد: معناه: بنورك يهتدي أهل السموات والأرض. قال الخطابي في تفسيره اسمه سبحانه وتعالى النور: ومعناه: الذي بنوره يبصر ذو العماية وبهدايته يرشد ذو الغواية قال ومنه : {الله نور السموات والأرض} أي: منه نورهما. قال: ويحتمل أن يكون معناه ذو النور ولا يصح أن يكون

---

[٢] مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٥.

[٣] مختصر الصواعق المرسلة: ٣٦٦.

[١] صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٢.

النور صفة ذات الله تعالى وإنما هو صفة فعل أي: هو خالقه. وقال غيره: معنى نوَر السموات والأرض: مدبر شمسهما وقمرهما ونجومهما)[٢]. ونقل ابن حجر عن الطيبي -رحمهما الله- قوله: (وكل هذه الأمور راجعة إلى الهداية والبيان وضياء الحق وإلى ذلك يرشد قوله تعالى: {الله نور السموات والأرض)[٣]. ويقول إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله)[٤] ثم دعم قوله هذا بقوله: (كيف وقد قال الله تعالى: {مثل نوره كمشكاة} ثم قال في آخر الآية: {ويضرب الله الأمثال للناس} فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال وخروجها عن سبيل الظاهر)[٥]. وقد جوز الآمدي -رحمه الله- أن يكون اسم الله النور بمعنى الهادي فقال: (فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه هادي أهل السموات والأرض ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى)[٦].

تعقيب

والذي يطمئن إليه القلب من هذه الاتجاهات الاتجاه الأول، فيطلق المسلم اسم النور على خالقه تعالى لورود النص به ولا يفسره لعدم ورود النص المفسر، وعقل الإنسان معقول عن إدراك ذلك ولا يمكن قياس الخالق على خلقه والمسلم لم يكلف بغير هذا. ثم إن هذا لا يمنع من فهم النص كما فهمه السلف والمحققون، والنصوص التي يصعب تأويلها من مثل قوله تعالى: {وأشرقت الأرض بنور ربها} فإن لهذا النص إشراقة في القلب يدركها من تذوق النص وهذه الإشراقة قد تكون هي

---

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ٦/٥٤.

(٣) فتح الباري: ١١/١١٨. وانظر رأي ابن حجر المقارب لما نقله هنا: فتح الباري: ٣/٤.

(٤) الإرشاد: ١٥٨.

(٥) الشامل: ٥٤٤.

(٦) غاية المرام: ١٤٠.

المقصود من النص فالبحث فيما وراء المقصود غير محمود. وأغلب الظن أن السلف قد انتفعوا من النص بمقصوده هذا ثم لم يتكلموا بما وراءه لبعدهم عن التكلف -والله أعلم-.

تتمـــــة

وفي نهاية هذا الفصل لابد من الإشارة إلى أن هناك بعض النصوص التي توحي بالنقص والتغير والتشبيه قد اتفقت الأمة على تأويلها وصرفها عن ظاهرها وسنتناولها بإيجاز شديد.

النسيان: ورد في الكتاب والسنة الصحيحة إضافة النسيان إلى الله سبحانه فمن ذلك:

١- قوله تعالى: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} التوبة/٦٧.

٢- قوله تعالى: {فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا} الأعراف/٥١.

٣- جاء في حديث طويل عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى: أنه تعالى يقول: {أفظننت أنك ملاقيّ؟ فيقول: لا، فيقول: فإني أنساك كما نسيتني}[1].

وقد أجمعت الأمة على تأويل النسيان الوارد هنا ولا أعلم من أجراه على ظاهره وقد يكون من دواعي هذا الإجماع قوله تعالى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً} مريم/٦٤. وقوله: {لا يَضِلُّ رَبِّي ولا يَنسَى} طه/٥٢. ولمعرفة المعاني التي صرفت إليها هذه اللفظة لننظر في النقولات الآتية عن أئمة أهل السنة والجماعة: قال ابن جرير رحمه الله-: (يقول: نتركهم في العذاب المبين جياعا عطاشا بغير طعام ولا شراب كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا) ثم نقل قول ابن عباس رضي الله عنهما-: (نتركهم من الرحمة كما تركوا أن يعملوا للقاء يومهم هذا) ونقل مثل هذا ونحوه عن مجاهد رحمه الله-[2]. ونقل البيهقي عن ابن عباس قوله: (نتركهم في النار كما تركوا لقاء يومهم هذا)[3]. وقال البخاري رحمه الله-: (قال مجاهد: نستنسخ:

---

[1] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨/١٠٣-١٠٤.

[2] تفسير الطبري: ٨/٢٠٢.

[3] الأسماء والصفات: ٤٨٩-٤٩٠.

نكتب. ننساكم: نترككم)[٤]. وقال الإمام أحمد رحمه اللـه-: (أما قولـه: {فـاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا} يقول: نترككم في النار. {كما نسيتم} كما تركتـم العمل للقاء يومكم هذا)[١]. وقال ابن قتيبة رحمه الله-: {نسـوا اللـه فنسيهم} أي جازاهم جزاء النسيان)[٢]. وقال في هذه الآية أيضاً: (أي تركـوا أمـر اللـه فتركـهم)[٣]. وقال النووي رحمه الله-: (قوله تعـالى: {فـإني أنسـاك كمـا نسـيتني} أي أمنعـك الرحمة كما امتنعت من طاعتي)[٤]. وقال ابن كثير -رحمه الله-: (أي يعاملهم معاملة من نسيهم لأنه تعالى لا يشذ عن علمه شيء ولا ينساه)[٥].

وأكتفي بهذه التأويلات وهي متقاربة المعاني كما ترى.

التفرغ: ورد في الكتاب والسنة ما يصف الله بالتفرغ ولننظر في هذين النصين:

١- قوله تعالى: {سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلانِ} الرحمن/٣١.

٢- قوله : ﷺ {حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده ...)[٦].

ولم أجد من أهل السنة والجماعة من أجرى هذه اللفظة على ظاهرها بل هـي مصروفه إلى معان تليق بالله تعالى، ولمعرفة هذه المعاني لنتمعن في هذه النقولات:

يقول ابن جرير -رحمه الله-: (وأما تأويله فإنه وعيد من اللـه لعبـاده وتـهدد كقول القائل الذي يتهدد غيره ويتوعده ولا شغل له يشغله عن عقابـه: لأتفرغـن لـك وسأتفرغ لك: بمعنى: سأجدّ في أمرك وأعاقبك. وقد يقول القائل للذي لا يشغل له: قد فرغت لي وقد فرغت لشتمي أي: أخذت فيه وأقبلت عليه. وكذلك قوله جل ثناؤه

---

[٤] البخاري، فتح الباري: ٥٧٤/٨.

[١] الرد على الزنادقة والجهمية /٦٣.

[٢] غريب القرآن: ٤١.

[٣] غريب القرآن: ١٨٩.

[٤] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠٤/١٨.

[٥] تفسير ابن كثير: ٢١٠/٢.

[٦] البخاري، فتح الباري: ٤٤٥/١١.

: {سنفرغ لكم} سنحاسبكم ونأخذ في أمركم أيها الإنس والجن فنعاقب أهل المعاصي ونثيب أهل الطاعة. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال (أهل التأويل) وقد نسب الطبري هذا التأويل إلى ابن عباس -رضي الله عنهما- وغيره[1]. ونقل ابن كثير هذا التأويل عن ابن عباس أيضاً والضحاك والبخاري -رضي الله عنهم أجمعين-[2]. ونقله البيهقي عن ابن عباس والفراء[3]. ونقل ابن حجر نحوه عن ابن المنير وابن أبي جمرة[4].

الملل: وردت هذه اللفظة في حديث رسول الله ﷺ: {عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا)[5].

وهذه اللفظة مؤولة بالاتفاق ولم أجد من أهل السنة من أجراها على ظاهرها. ولنأخذ بعض الأقوال الواردة في تأويلها. يقول ابن قتيبة -وهو يرد على من أنكر الحديث-: (ونحن نقول: إن التأويل لو كان على ما ذهبوا إليه كان عظيما من الخطأ فاحشا ولكنه أراد فإن الله سبحانه لا يمل إذا مللتم)[6]. ويقول النووي: (قال العلماء: الملل والسآمة بالمعنى المتعارف في حقنا محال في حق الله تعالى فيجب تأويل الحديث. قال المحققون: معناه لا يعاملكم معاملة المالّ فيقطع عنكم ثوابه وجزاءه وبسط فضله ورحمته حتى تقطعوا عملكم. وقيل: معناه: لا يمل إذا مللتم وقاله ابن قتيبة وغيره وأنشدوا فيه شعراً قالوا: ومثاله قولهم في البليغ: فلان لا ينقطع حتى يقطع خصومه معناه: لا ينقطع إذا انقطع خصومه. ولو كان معناه ينقطع إذا انقطع

---

(1) تفسير الطبري: ١٣٦/٢٧.

(2) تفسير ابن كثير: ٢٧٥/٤-٢٧٦.

(3) الأسماء والصفات: ٤٩٠.

(4) فتح الباري: ٤٥٥/١١.

(5) البخاري، فتح الباري: ٣٦/٣. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ٧١/٥. والنسائي: ٦٨/٢. والإمام مالك، الموطأ: ٨٧. والبيهقي، الأسماء والصفات: ٤٨٣.

(6) تأويل مختلف الحديث: ٢١١.

خصومه لم يكن له فضل على غيره)[٧]. ويقول الخطابي: (الملال لا يجوز على الله سبحانه بحال ولا يدخل في صفاته بوجه. وإنما معناه: أنه لا يترك الثواب والجزاء على العمل ما لم تتركوه وذلك أن من ملّ شيئا تركه فكنى عن الترك بالملال الذي هو سبب الترك)[١]. ويقول البيهقي: (وقد قيل: معناه: أنه لا يمل إذا مللتم كقول الشنفري:

صليت مني هذيل بخرق ∴ لا يمل الشر حتى يملوا

أي لا يمله إذا ملوه ولو كان المعنى إذا ملوا مل لم يكن له عليهم في ذلك مزية وفضل. وفيه وجه آخر أن يكون المعنى: إن الله عز وجل لا يتناهى حقه عليكم في الطاعة حتى يتناهى جهدكم قبل ذلك فلا تكلفوا مالا تطيقونه من العمل)[٢]. ويقول السيوطي -رحمه الله-: (والملال استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق. قال الإسماعيلي وجماعة من المحققين: إنما أطلق هذا على جهة المقابلة اللفظية مجازاً كما قال تعالى: {وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها} قال القرطبي: وجه مجازه أنه تعالى لما قطع ثوابه عمن قطع العمل ملالاً عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه)[٣].

فهذه أهم المعاني التي صرفت إليها هذه اللفظة وكلها معقولة مقبولة كما هو ظاهر -والله أعلم[٤].

---

[٧] صحيح مسلم بشرح النووي: ٧١/٦.

[١] الأسماء والصفات: ٤٨٣.

[٢] الأسماء والصفات: ٤٨٣.

[٣] النسائي بشرح السيوطي: ٦٨/٢.

[٤] لمعرفة المزيد من هذه التأويلات ونحوها انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي: ٨. ومشكل الحديث لابن فورك: ١٢٢.

المرض والاستطعام والاستسقاء الواردة في الحديث الآتي:

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: {إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم: استطعمتك فلم تطعمني قال: يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي)[1].

وهذا الحديث لا يجرى على ظاهره بالإجماع فلا يجوز أن يقال: إن الله -سبحانه وتعالى- يمرض أو نحو هذا. يقول النووي -رحمه الله-: (قال العلماء: إنما أضاف المرض إليه سبحانه وتعالى والمراد العبد تشريفا للعبد وتقريبا له)[2].

ويقول البيهقي: (فإنه أطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه والمراد به ولي من أوليائه وهو كما قال الله عز وجل: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} المائدة/٣٣. وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} الأحزاب/٥٧. وقوله: {إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ} محمد/٧. والمراد بجميع ذلك أولياؤه)[3].

الرياء والسمعة: الواردة في قوله ﷺ: {من سمّع سمّع الله به ومن يرائي يرائي الله به)[4].

وليس من صفة الله السمعة والرياء. فهما من صفات النقص ولا أعلم واحداً أجراها على ظاهرها. قال النووي -رحمه الله-: (قال العلماء: معناه: من رايا بعمله

---

[1] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٢٥-١٢٦.

[2] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٢٦.

[3] الأسماء والصفات: ٢٢١.

[4] البخاري، فتح الباري: ١١/٣٣٦. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨/١١٦.

وسمّعه الناس ليكرموه ويعظموه ويعتقدوا خيره سمّع الله به يوم القيامة الناس وفضحه)[٥]. وينقل ابن حجر -رحمه الله- عن الخطابي قوله: (معناه من عمل عملاً على غير إخلاص وإنما يريد أن يراه الناس ويسمعوه جوزي على ذلك بأن يشهره الله ويفضحه ويظهر ما كان يبطنه) ثم ذكر ابن حجر -رحمه الله- أقوالا أخرى في تأويل الحديث فقال: (وقيل من قصد بعمله الجاه والمنزلة عند الناس ولم يرد به وجه الله فإنه يجعله حديثاً عند الناس الذين أراد نيل المنزلة عندهم ولا ثواب له في الآخرة. ومعنى يرائي: يطلعهم على أنه فعل ذلك لهم لا لوجهه وقيل المراد: من قصد بعمله أن يسمعه الناس ويروه ليعظموه وتعلو منزلته عندهم حصل له ما قصد وكان ذلك جزاءه على عمله ولا يثاب عليه في الآخرة. وقيل: من سمّع بعيوب الناس وأذاعها أظهر الله عيوبه وسمّعه المكروه. وقيل من نسب إلى نفسه عملاً صالحاً لم يفعله وادعى خيراً لم يصنعه فإن الله يفضحه ويظهر كذبه)[١].

الرداء والإزار المضافان إليه تعالى في الحديثين الآتيين:

١- قوله : ﷺ {وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنه عدن)[٢].

٢- قوله : ﷺ {العز إزاره والكبرياء رداؤه)[٣].

والإزار والرداء معروفان عند الناس. ولا يمكن أن يضافا إليه تعالى لما يلزمها من التجسيم والتشبيه والنقص -تعالى الله عن كل ذلك- ولذا لم أجد من يضيفهما إليه تعالى على حقيقتها. وغالب تأويل العلماء لهما لا يخرج عن معنى اتصاف الله بالعز والكبر وشبه هذا الاتصاف بالرداء والإزار على عادة كلام العرب ولما توحيان به من التلازم والثبوت. يقول النووي -رحمه الله-: (وأما تسميته إزارا

---

[٥] صحيح مسلم بشرح النووي: ١١٦/١٨.

[١] فتح الباري: ٣٣٦/١١-٣٣٧.

[٢] البخاري، فتح الباري: ٤٢٣/١٣. ومسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٣.

[٣] مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧٣/١٦.

ورداء فمجاز واستعارة حسنة كما تقول العرب: فلان شعاره الزهد ودثاره التقوى. لا يريدون الثوب الذي هو شعار أو دثار بل معناه: صفته كذا. قال المازري: ومعنى الاستعارة هنا أن الإزار والرداء يلصقان بالإنسان ويلزمانه وهما جمال له فضرب ذلك مثلا لكون العز والكبرياء بالله تعالى أحق وله ألزم واقتضاهما جلاله)[٤]. ويقول البيهقي -رحمه الله-: (قلت: وإنما أراد بهذا أنهما صفتان له. يقال: اتزر فلان بالصلاح وارتدى بالورع على معنى أنه اتصف بهما)[١].

وقد يشكل على هذا التأويل الحديث الأول لأن معناه أن الرداء سيرفع ليرى المؤمنون ربهم فكيف تنفك صفه الكبر عن الله تعالى وهي صفة لازمة له: ولذلك فسر العلماء الرداء هنا بالحجاب المانع من الرؤية. يقول النووي: (قال العلماء: كان النبي ﷺ يخاطب العرب بما يفهمونه ويقرب الكلام إلى أفهامهم ويستعمل الاستعارة وغيرها من أنواع المجاز ليقرب متناولها. فعبر ﷺ عن زوال المانع ورفعه عن الإبصار بإزالة الرداء)[٢]. ويقول القاضي عياض -رحمه الله-: (كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرا وهو أرفع أدوات بديع فصلحتها وإيجازها ومنه قوله تعالى: {جناح الذل} فمخاطبة النبي ﷺ برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه. فمن أجرى الكلام على ظاهرة أفضى به الأمر إلى التجسيم)[٣]. ويقول ابن بطال -رحمه الله-: (فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لأبصارهم المانعة لهم من رؤيته)[٤].

أن الله هو الدهر: ورد وصف الله تعالى بذلك في الحديثين الآتيين:

---

[٤] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧٤/١٦.

[١] الأسماء والصفات: ١٣٣.

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٣.

[٣] فتح الباري: ٤٣٢/١٣.

[٤] فتح الباري: ٤٣٣/١٣.

١- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: {يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار}[٥].

٢- عن أبي هريرة -رضي الله- عنه أن رسول الله ﷺ قال: {لا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر}[٦].

والدهر مخلوق فكيف يكون الله هو الدهر؟ لا أعلم واحداً أجرى هذا اللفظ على ظاهره أو أنه قال: إن الدهر اسم أو صفة لله. بل هو مؤول عند الجميع والمعاني التي صرف إليها هذا اللفظ سنجدها في الأقوال الآتية:

يقول ابن قتيبة -رحمه الله-: (فقال رسول الله : ﷺ {لا تسبوا الدهر} إذا أصابتكم المصايب ولا تنسبوها إليه فإن الله عز وجل هو الذي أصابكم بذلك لا الدهر ... وسأمثل لهذا الكلام أقرّب به عليك ما تأولت وإن كان بحمد الله تعالى قريبا كأن رجلاً يسمى زيدا أمر عبداً له يسمى فتحاً أن يقتل رجلا فقتله فسب الناس فتحاً ولعنوه، فقال لهم قائل: لا تسبوا فتحاً فإن زيداً هو فتح)[١]. وقال الخطابي -رحمه الله-: (معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الأمور التي ينسبونها إلى الدهر فمن سب الدهر من أجل أنه فاعل هذه الأمور عاد سبه إلى ربه الذي هو فاعلها)[٢]. وقال النووي -رحمه الله-: (قال العلماء: وهو مجاز وسببه أن العرب كان شأنها أن تسب الدهر عند النوازل والحوادث والمصائب النازلة بها من موت أو هرم أو تلف مال أو غير ذلك فيقولون: يا خيبة الدهر ونحو ذلك من ألفاظ سب الدهر فقال النبي : ﷺ {لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر} أي لا تسبوا فاعل النوازل فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله فإن الله هو فاعلها ومنزلها)[٣] وقال ابن حجر -رحمه الله-:

---

[٥] البخاري، فتح الباري: ٥٦٤/١٠. ومسلم واللفظ له، صحيح مسلم بشرح النووي: ٢/١٥.

[٦] البخاري، فتح الباري: ٥٦٤/١٠. ومسلم واللفظ له، صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٥.

[١] تأويل مختلف الحديث: ١٤٦.

[٢] فتح الباري: ٥٧٥/٨.

[٣] صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/١٥.

(وحاصل ما قيل في تأويله ثلاثة أوجه: أحدها: أن المراد بقوله: {إن الله هو الدهر} أي المدبر للأمور.

ثانيها: أنه على حذف مضاف أي: صاحب الدهر. ثالثها: التقدير مقلب الدهر)[٤].

وهذه المعاني جميعها متقاربة بل قد تكون بمعنى واحد والخلاف لفظي - والله أعلم-.

---

[٤] فتح الباري: ١٠/٥٦٥.

الخــــاتمة

في نهاية المطاف حري بنا الوقوف على أهـم النتائج المستخلصة مـن هـذا البحث. وسنختصرها في النقاط الآتية:

١- لم تكن مباحث الصفات والصفات الخبرية بصورة خاصة تشكل أي مشكلة فـي الصدر الأول لهذه الأمة. فلم يكن الصحابة والتابعون -رضي اللـه عنـهم أجمعيـن- يعطون لهذه المباحث أي اهتمـام، ولـهذا لـم يردنـا عنـهم مـا يصـح أن نطلـق عليـه "مذهب السـلف" لأن كـل الـذي وردنـا إنمـا هـو تفسيرات قليلـة متنـاثرة لبعـض النصوص، ومع قلتها فهي لا تحمل معالم منهج واضح في هذه المسائل. إلا أن الطابع السائد إنما هو السكوت. وقد اختلف الخلف فيما بعـد فـي تفسير هـذا السـكوت. والذي يترجح من خلال القرائن الكثيرة أن هذا السكوت لم يكـن موقفاً مدروساً أو مذهبا ملزما اتفق عليه السلف. وإنما هو ما يتناسب مـع سيرتهم الجـادة فـي ميـادين الدعوة والجهاد والبعيدة عن مواطن الجدل الكلامي والفلسفي.

٢- ثم بدأت مشكلة الصفات الخبرية بالظهور مقترنة بأخواتها من المسائل الكلامية المعقدة. وأخذت الدراسات المستفيضة لهذه النصوص تتمخض عـن ثلاثـة مذاهـب لأهل السنة والجماعةِ: التفويض والتأويل والإثبات. وهذه المذاهب الثـلاث مذاهـب متكاملة لكل واحد منها أصوله ومنهجه ورجاله ودعاته وإلى يومنا هذا.

٣- ولم تكن هذه المذاهب لتتكئ على وسادة من خـارج الدائـرة الإسـلامية بـل كـل واحد منها جادّ في الوصول إلى الحق ومعرفته بالأدلة الصحيحة شـرعا وعقـلا ولغـة. وإنما الخلاف الذي اتسع فيمـا بينـهم خـلاف طبيعـي يخضـع لقـانون الاجتـهاد فـي الإسلام. ومبرراته ودوافعه الحقيقية تكمن في النص الإسـلامي نفسـه. ولا فـرق بيـن هذه المذاهب وما يقابلها من المذاهب الفقهية إذ أن طبيعة النص الإسـلامي تسـمح بهذه التعددية في العقيدة والفقه على السواء ولا دليل على التفريق.

٤- وطالما أن هذه المذاهب تعمل وتجتهد ضمن دائرة النص الإسلامي فلا يمكن أن يستأثر أحدها بالصواب دون أخويه. وإنما الكل معرض للصواب والخطأ. من هنا كان لابد من نظرة حيادية متجردة تأخذ من المصيب صوابه وتعذر المخطئ في خطئه وقد كانت هذه النظرة بالفعل ماثلة في بحوث بعض الأئمة الكبار كالخطابي والبيهقي والنووي وابن حجر -عليهم رحمة الله جميعاً- فلابد من تعميق هذه النظرة وتوسيعها لردم الفجوات العميقة في التفكير الإسلامي المعاصر.

٥- ومن هذا المنطلق كانت هذه الدراسة لهذه المسألة العويصة. وقد اطمأن القلب إلى موقف مقنع -إن شاء الله- ألخصه في النقاط الآتية:

أولاً: إن موقف السلف والذي تقدم معنا من هذه النصوص قد قادنا إلى حقيقة مهمة وهي أن هذه النصوص لا تشكل أصلاً من أصول الدين أو ركنا من أركانه ولا يندرج تحتها ميدان عمل يخدم الإسلام وينفع المسلمين، وبالتالي فالجهل بها والخلاف فيها لا ينبني عليه كبير خطر. إذ أن الصحابة -رضي الله عنهم- ما كانوا يهتمون بها ولا كانوا يدعون لها ولا يدرسونها الناس ولا يمتحنون إيمان أحد بها. فالحق اتباعهم في ذلك. وقد اختلفوا في تفسير آية الساق مع ورود الحديث الصحيح بها دون أن يكفر أحدهم الآخر أو يبدعه.

ثانياً: إن هذه النصوص لا يصح أن تعامل معاملة واحدة إذ أن فيها ما ورد بالدليل القطعي، ومنها ما ورد بالظني، ومنها ما سيق النص لأجله، ومنها ما سيق النص لغيره ومنها ما اتفق على تأويله، ومنها ما اختلف فيه. فينبغي على هذا معاملة كل نص لوحده.

ثالثاً: لا يصح أن يؤمر العقل بإغلاق عينيه عند دراسة هذه النصوص أو غيرها إذ العقل أداة الفهم إلا أنه لا يمنح العصمة في تفكيره واستنتاجاته. فخالق العقل ومنزل النقل إله واحد فلا يمكن أن يختلفا. وتوجيه ظاهر النقل لصالح الضرورة العقلية أمر وارد عند الجميع وإنما الخلاف في تقدير هذه الضرورة. ولذلك اتفقوا على تأويل قوله تعالى: {فإذا سويته ونفخت فيه من روحي}.

رابعاً: إن مذهب الإثبات الذي أرسى أصوله وقواعده شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- قد تولد نتيجة مشكلة حقيقية خلاصتها: أن التفويض المطلق قد أصبح يمثل مظهرا من مظاهر العجز والقصور عن مواكبة التطور الفكري المتزايد وهو يحمل في طياته مؤشرات خطيرة قد يتهم القرآن من خلالها بأنه كتاب ألغاز وطلاسم لا كتاب هداية ونور. وأما التأويل فإنه لا يناسب منهج ابن تيمية النصي كما أنه قد يؤدي إلى تحريف النصوص وليّ أعناقها وتمييع حقائقها وإضاعة معانيها. من هنا رفع ابن تيمية صوته بأن القرآن كله ظاهر واضح وكذلك السنة المطهرة، وأنه لا يجوز صرف هذه النصوص عن ظاهرها. ولكي لا يقع ابن تيمية في ورطة التشبيه كان ينادي أنا نؤمن بهذه النصوص بلا كيف بلا تشبيه وهكذا.

وبالنظرة المتجردة اتضح أن ابن تيمية -رحمه الله- قد انطلق انطلاقة صحيحة. إلا أنه رجع في نهاية المطاف بما فرّ منه. لقد عاد بما يشبه الألغاز والأحاجي. فالله -عنده- على عرشه حقيقة. وهو ينزل إلى السماء الدنيا حقيقة، ويقرب من عباده المتقين حقيقة ومع هذا فإن العرش لا يخلو منه لأن علوه ونزوله وقربه من غير تشبيه فهي ليست كما هي عند المخلوقين!! إن هذا وأمثاله في مذهب ابن تيمية كثير. فهل نستطيع أن نخاطب بهذه العقيدة كل الناس ونفرضها عليهم؟ إن التفويض مع موقفه السلبي من النص لكنه أكثر رحمة بعقول عامة الناس من هذا.

غير أنا نستطيع القول: إن انطلاقة ابن تيمية قد كانت صحيحة فعلا وإن اضطربت نتائجها. وينبغي أن ينتفع منها الباحثون للوصول إلى الحل الأمثل لهذه المشكلة. وإذا جاز لمثلي أن يدلي بدلوه في هذا الخضم فبعد طلب العون من الله أقول: إن حل المشكلة يكمن في الوقوف عند المقصود من النص والسكوت عما وراءه فكل نص في القرآن أو السنة لابد وأنه جاء لحكمة يقصدها. فينبغي إعمال الفكر للوصول إلى هذا المقصود وغالباً ما يكونْ ظاهراً واضحاً، وهذه هي طبيعة القرآن. فإنا لو سألنا أي إنسان ولو كان بدويا في الصحراء ماذا تفهم من قوله تعالى: {فإنك بأعيننا} و{كل شيء هالك إلا وجهه} و{بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء} فإن

مقصود هذه النصوص عنده واضح جليّ لا يحتاج إلى طول بحث وعميق نظر. فإذا فهمنا المقصود بعدُ فليس من واجبنا أن نفكر فيما وراء المقصود. فإن من التكلف أن نسأل بعد هذا هل لله أعين؟ وهل هي جمع على حقيقته أم جمع أريد به المثنى؟ إن هذه الأسئلة لم نكلف بالجواب عنها. وعلى هذا أستطيع أن أفسر سكوت السلف فهم -رضي الله عنهم- فهموا المقصود من النص وسكتوا عما وراءه. وبهذا أيضاً نستطيع أن نتخلص من سلبية التفويض إذ القرآن ظاهر بقصده وهدفه، ونتخلص كذلك من تكلف التأويل إذ لا يمكن الجزم بما هو من عالم الغيب إلا بالنص. وسيكون لهذا المنهج أثره العملي والواقعي في قلوبنا وجوارحنا - نسأل الله السداد والرشاد والنجاة يوم المعاد.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

١- ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة/ دار الفكر العربي ١٩٧٧م.

٢- الإتقان في علوم القران: جلال الدين السيوطي/ المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٣م.

٣- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية: المطبوع ضمن مجموعة القصور العوالي للإمام الغزالي/ مكتبة الجندي، مصر، ألطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٤- الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين علي بن محمد الآمدي/ دار الاتحاد العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ابن قتيبة الدينوري/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٦- الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي/ دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ

٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم/ مكتبة الخانجي، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، مصر، بدون تاريخ.

٨- أساس التقديس: فخر الدين الرازي/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م.

٩- الأسماء والصفات: أبو بكر البيهقي، علق عليه الشيخ زاهد الكوثري/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٠- إشارات المرام من عبارات الإمام: كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق يوسف عبد الرازق/ مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م.

١١- الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني/ دار العلوم الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ.

١٢- أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر البغدادي/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

١٣- أصول الدين الإسلامي: الدكتور رشدي عليان والدكتور قحطان الدوري، جامعة بغداد، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

١٤- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، قدم له وخرج أحاديثه وعلق عليه أحمد عصام الكاتب/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

١٥- الإعلام: خير الدين الزركلي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩م.

١٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية/ دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.

١٧- الاقتصاد في الاعتقاد: حجة الإسلام الغزالي/ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر: ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م.

١٨- الإكليل: شيخ الإسلام ابن تيمية، المطبوع ضمن مجوعة الرسائل الكبرى، جـ٢/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٩- إلجام العوام عن علم الكلام: حجه الإسلام الغزالي/ دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.

٢٠- الإمام الزهري وأثره في السنة: الدكتور حارث سليمان الضاري/ مطابع جامعة الموصل، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٢١- الإيمان: الحافظ محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده، تحقيق الدكتور علي الفقيهي/ مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

٢٢- الباقلاني وآراؤه الكلامية: الدكتور محمد رمضان عبد الله/ وزارة الأوقاف والشئون الدينية، العراق، ١٩٨٦م.

٢٣- البداية من الكفاية في الهداية: نور الدين الصابوني، تحقيق الدكتور فتح الله خليف/ دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

٢٤- البداية والنهاية: ابن كثير/ دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٢٥- البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب/ الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٣٠٩هـ.

٢٦- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٢٧- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٨- البلاغة الواضحة: علي الجارم ومصطفى أمين/ دار المعارف، لبنان، ط/٢١، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.

٢٩- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: شيخ الإسلام ابن تيمية، المطبوع بهامش منهاج السنة النبوية/ المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

٣٠- التاج الجامع للأصول: منصور علي ناصيف/ دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.

٣١- تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي/ مطابع دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م.

٣٢- تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري، تحقيق عبد القادر أحمد عطا/ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٣- التبصير في الدين: أبو مظفر الإسفرائيني، تحقيق كمال الحوت/ عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣م.

٣٤- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: ابن عساكر الدمشقي، علق عليه الشيخ زاهد الكوثري/ دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٣٥- تفسير الألوسي المسمى (روح المعاني): دار إحياء التراث العربي، إدارة الطباعة المنيرية،بيروت، بدون تاريخ.

٣٦- تفسير آيات الصفات بين المفوضة والمؤولة: د. محسن عبد الحميد، تحت الطبع.

٣٧- تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل): أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، المطبوع بهامش تفسير الخازن/ مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ ١٩٥٥ م.

٣٨- تفسير ابن الجوزي المسمى (زاد المسير في علم التفسير): المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م.

٣٩- تفسير ابن عطية المسمى (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز): عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦ هـ)/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في المغرب.

٤٠- تفسير ابن كثير المسمى (تفسير القرآن العظيم): أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي/ دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤١- تفسير البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف/ مطابع النصر الحديثة، الرياض.

٤٢- تفسير البيضاوى المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل): القاضي ناصر الدين البيضاوي/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤٣- تفسير الجاوي المسمى (مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد): محمد نووي الجاوي/ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ.

٤٤- تفسير الرازي المسمى (التفسير الكبير): فخر الدين الرازي/ المطبعة البهية، مصر، بدون تاريخ.

٤٥- تفسير سورة الإخلاص: ابن تيمية، تصحيح ومراجعه طه يوسف شاهين/ دار الطباعة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٦- تفسير الشوكاني المسمى (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير): محمد بن علي الشوكاني/ دار المعرفة، بيروت.

٤٧- تفسير صديق حسن خان المسمى (فتح البيان في مقاصد القرآن): مطبعة العاصمة، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٨- تفسير الطبري، المسمى (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): أبو جعفر محمد بن جرير الطبري/ دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م.

٤٩- تفسير غريب القرآن: ابن قتيبة الدينوري، تحقيق السيد أحمد صقر/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

٥٠- تفسير القاسمي المسمى (محاسن التأويل): محمد جمال الدين القاسمي، تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي/ دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

٥١- تفسير القرطبي المسمى (الجامع لأحكام القرآن): محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٢- التفسير الكبير: ابن تيمية، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٥٣- تفسير المنار: محمد رشيد رضا/ دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٥٤- تفسير النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي/ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

٥٥- تفسير الواحدي المسمى (الوجيز في تفسير القرآن العزيز): أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، المطبوع بهامش تفسير الجاوي/ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بدون تاريخ.

٥٦- تلبيس إبليس: أبو الفرج ابن الجوزي/ دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٥٧- التمهيد: القاضي أبو بكر الباقلاني، عني بتصحيحه الأب رتشرد يوسف/ المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

٥٨- تنبيهات في الرد على من تأول الصفات: الشيخ عبد العزيز بن باز وصالح بن فوزان الفوزان/ الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٥هـ.

٥٩- التوحيد: محمد عبد الوهاب، المطبوع مع فتح المجيد/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٣٧٧هـ ١٩٥٧ م.

٦٠- التوحيد: محمد عبده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ مكتبة محمد على صبيح، مصر، بدون تاريخ.

٦١- التوحيد وإثبات صفات الرب: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة/ المطبعة المنيرية، ١٣٥٤هـ.

٦٢- تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني/ دار صادر،بيروت، مصورة على طبعة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٦٣- تيجان البيان في مشكلات القرآن: محمد أمين الخطيب العمري، دراسة وتحقيق حسن مظفر الرزو/ مطابع جامعة الموصل، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٦٤- جواهر البلاغة: أحمد الهاشمي/ المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٧٩هـ ١٩٦٠م.

٦٥- حاشية البلجوري على جوهرة التوحيد المسماة (تحفة المريد على جوهرة التوحيد): إبراهيم البلجوري/ دار الطباعة الكستلية، مصر، ١٢٧٩هـ.

٦٦- الخطط المسمى (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار): تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي/ طبع بمطبعة بولاق، مصر، وأعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى، بغداد.

٦٧- حاشية الدواني على العقائد العضدية: جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، المطبوع مع حاشية الكلنبوي، وبهامشه حاشية الرجاني وحاشية الخلخالي، دار سعادت، مطبعة عثمانية، ١٣١٦.

٦٨- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، د. يحيى هويدي/ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م.
٦٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد جاد الحق/ المدني، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.
٧٠- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق حسن السقاف/ دار الإمام النووي، عمان، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ ١٩٩١م.
٧١- الرد على الجهمية: أبو سعيد الدارمي، المطبوع ضمن مجموعة (عقائد السلف)، علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي/ مكتبة الآثار السلفية، الإسكندرية، ١٩٧١م.
٧٢- الرد على الزنادقة والجهيمة: الإمام أحمد بن حنبل، المجموعة السابقة.
٧٣- الرد على المريسي: أبو سعيد الدارمي، المجموعة السابقة.
٧٤- رسائل العرفان في الصرف والنحو والوضع والبيان: عبد الكريم محمد المدرس/ الدار العربية للطباعة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ -١٩٧٨م.
٧٥- الرسالة التدمرية، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد بن عودة السعودي/ شركة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
٧٦- الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى: شيخ الإسلام ابن تيمية/ مطبعة الزمان، بغداد ١٩٨٩م.
٧٧- رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد وتنزيه الباري عن الحصر والتمثيل والكيفية: أبو محمد عبد الله الجويني والد إمام الحرمين، المطبوع ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، جـ١، رقم الرسالة: ٨/ المطبعة المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م.
٧٨- روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين ابن قدامة المقدسي/ السلفية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ

٧٩- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: مصطفى السباعي/ الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٨٠- سنن ابن ماجة: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م.

٨١- سنن أبي داود: دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٨٢- السنن الكبرى: أبو بكر البيهقي/ دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٨٣- سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح: تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر/ دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

٨٤- سنن الدارمي: تحقيق وتخريج فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي/ دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٨٥- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي: دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٨٦- الشامل في أصول الدين: إمام الحرمين الجويني، تحقيق علي سامي النشار/ منشأة المعارف، الإسكندرية.

٨٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي/ المكتب التجاري، بيروت، بدون تاريخ.

٨٨- شرح جوهرة التوحيد للبلجوري: محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان/ مكتبة الغزالي، حماة، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

٨٩- شرح حديث النزول: شيخ الإسلام ابن تيمية/ المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٦١م.

٩٠- شرح العقائد النسفية: سعد الدين التفتازاني، طابع وناشرى قريمى يوسف ضيا/ دار سعادت، شركة صحافية عثمانية، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى، بغداد.

٩١- شرح العقيدة الطحاوية: القاضي ابن أبي العز الدمشقي، تحقيق وتعليق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط/ مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

٩٢- شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية: محمد خليل هراس/ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٧هـ.

٩٣- شرح المعلقات العشر: أحمد بن الأمين الشنقيطي/ دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

٩٤- شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة/ عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

٩٥- الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة: ابن بطة العكبري، المطبوع مع ترجمته بالإنكليزية، ١٩٥٨م، ولم أجد محل الطبع عليه.

٩٦- صحيح البخاري: دار الفكر، بيروت، توزيع مكتبة دار التربية، بغداد ١٩٨٦م.

٩٧- صحيح مسلم: دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

٩٨- صحيح مسلم بشرح النووي: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٩٩- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: جلال الدين السيوطي، بتعليق علي سامي النشار/ مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٠٠- طبقات الشافعية: أبو بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نويهض/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٠١- طبقات الصوفية: أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة/ المدني، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

١٠٢- العالم والمتعلم: الإمام أبو حنيفة، تحقيق محمد رواش قلعة جي وعبد الوهاب الهندي/ مكتبة الهدى، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

١٠٣- عقيدة الإسلام والماتريدي: أبو الخير محمد أيوب علي/ المؤسسة الإسلامية، دكا، بنغلاديش، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

١٠٤- العقيلة الحموية: شيخ الإسلام ابن تيمية، المطبوع ضمن مجموعة (الرسائل الكبرى لابن تيمية)/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

١٠٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث: أبو عثمان إسماعيل الصابوني، المطبوع ضمن المجموعة المنيرية/ المطبعة المنيرة، بيروت، ١٩٧٠م.

١٠٦- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: إمام الحرمين الجويني، تحقيق د. أحمد السقا/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٠٩هـ ١٩٧٩م.

١٠٧- علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: د. رضا نعسان معطي/ مطابع التراث، مكة المكرمة، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

١٠٨- غاية المرام في علم الكلام: سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف/ لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩١هـ ١٩٧١م.

١٠٩- فتاوى ابن الصلاح: المطبعة المنيرية، ١٣٤٨هـ.

١١٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني/ دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

١١١- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م.

١١٢- الفرقان بين الحق والباطل: شيخ الإسلام ابن تيمية، المطبوع ضمن (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية)/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

١١٣- الفَرق بين الفِرق: عبد القاهر البغدادي/ دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١١٤- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم الظاهري، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة/ دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

١١٥- الفقه الأكبر: الإمام أبو حنيفة/ مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٩٠م.

١١٦- فيصل التفرقة: حجة الإسلام الغزالي، المطبوع مع مجموعة (القصور العوالي)/ دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١١٧- القاعدة المراكشية: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د. ناصر بن سعد الرشيد ورضا نعسان معطي/ دار طيبة، الرياض، بدون تاريخ.

١١٨- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي/ المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

١١٩- قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ/ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٤هـ.

١٢٠- القسطاس المستقيم: حجة الإسلام الغزالي، المطبوع مع مجموعة (القصور العوالي)/ دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١٢١- القصيدة النونية: ابن القيم الجوزية/ دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

١٢٢- قواعد العقائد: حجة الإسلام الغزالي، تحقيق موسى محمد علي/ عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

١٢٣- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: محمد الصالح العثيمين/ دار ابن القيم، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.

١٢٤- كشف الافتراءات في رسالة التنبيهات: محمد على الصابوني/ دار عمار، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

١٢٥- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس: إسماعيل بن محمد العجلوني/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٥١هـ

١٢٦- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله الشهير بحلجي خليفة/ دار الفكر، بيروت.

١٢٧- لسان العرب: ابن منظور/ دار صادر و دار بيروت، بيروت، ١٩٥٦م.

١٢٨- لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني/ شركة علاء الدين، بيروت، ١٩٧١م. مصورة على طبعة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، ١٣٢٥هـ.

١٢٩- لمع الأدلة: إمام الحرمين الجويني، المطبوع مع الكتاب الآتي.

١٣٠- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان/ دار لبنان للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

١٣١- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى/ دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١٣٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي الحنبلي/ الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، بدون تاريخ.

١٣٣- مختار الصحاح: الرازي، محمد بن أبي بكر/ دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

١٣٤- مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم: اختصار محمد بن الموصلي/ دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م.

١٣٥- مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي: اختصار وتحقيق محمد ناصر الألباني/ المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

١٣٦- مختصر المنتهى الأصولي: ابن الحاجب المالكي/ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٣٧- مشكاة الأنوار: حجة الإسلام الغزالي، المطبوعة ضمن (القصور العوالي)/ دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١٣٨- مشكل الحديث: ابن فورك/ مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ ١٩٧٠م.

١٣٩- المضنون به على غير أهله: حجه الإسلام الغزالي، المطبوع ضمن مجموعة (القصور العوالي)/ دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١٤٠- مطارح النظر: صفي الدين الطريحي، تحقيق محمد كاظم الطريحي/ مطبعة الآداب، النجف، بدون تاريخ.

١٤١- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون/ دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م .

١٤٢- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة/ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

١٤٣- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد عبد الرحمن المغرواي/ دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

١٤٤- المقاصد النووية السبعة: مطبعة العاني، بغداد بدون تاريخ.

١٤٥- مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، تحقيق محيي الدين عبد الحميد/ دار الحداثة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.

١٤٦- مقدمة ابن خلدون: دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

١٤٧- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، تحقيق سعيد الفلاح/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

١٤٨- الملل والنحل: أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني/ مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨١هـ ١٩٦١م.

١٤٩- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني/ دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

١٥٠- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العـزة والجلال: حجـة الإسـلام الغـزالي، تحقيق د. جميل صليبا، ود. كامل عياد/ مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، ١٣٧٦هـ ١٩٥٦م.
١٥١- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية: شيخ الإسلام ابن تيمية/ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.
١٥٢- منهج الأشاعرة في العقيدة: سفر بـن عبـد الرحمـن الحـوالي/ الـدار السـلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.
١٥٣- المواقف في علم الكلام، عضد الديـن الإيجـي: عـالم الكتـب، بـيروت، بـدون تاريخ.
١٥٤- نهاية الإقدام في علم الكلام: عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفـرد جيوم، لا يوجد عليه اسم المطبعة أو تاريخ الطبع.
١٥٥- وفيات الأعيان وأخبار الزمان: أبو العباس بن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.

١- الآمدي: أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي، أصولي باحث لغوي له نحو عشرين مصنفا، منها الإحكام في أصول الأحكام، ولد في (آمد) من ديار بكر سنة ٥٥١هـ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١هـ وفيات الأعيان: ٤٥٥/٢ والإعلام: ١٥٣/٥.

٢- ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، المالكي عالم بالحديث، من أهل قرطبة، له شرح البخاري، توفي سنة ٤٤٩هـ شذرات الذهب: ٢٨٣/٣ والإعلام: ٢٨٥/٤.

٣- ابن بطة: الإمام الكبير الحافظ أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري الفقيه الحنبلي العبد الصالح، ومن مصنفاته الإبانة عن أصول الديانة، توفي سنة ٣٨٧هـ انظر شذرات الذهب: ١٢٢/٣، والعلو للذهبي المختصر: ٢٥٢ ٢٥٣.

٤- ابن التين: عبد الواحد بن التين السفاقسي، له شرح على البخاري. إرشاد الساري: ٤٢/١.

٥- ابن الحاجب: أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس فقيه مالكي ومن كبار العلماء بالعربية، وأصله كردي، كان أبوه حاجبا فعرف به، من تصانيفه مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والكافية في النحو. توفي سنة ٦٤٦هـ بالإسكندرية، بغية الوعاة: ١٤٣/٢ ووفيات الأعيان: ٤١٣/٢.

٦- ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، تفقه على المزني والربيع، من مصنفاته: التوحيد وإثبات صفات الرب، وهو من غلاة المثبتة -كذا قال الذهبي- توفي سنة ٣١١هـ انظر مختصر العلو: ٢٢٦. وشذرات الذهب: ٢٦٢/٢.

٧- ابن دقيق العيد: محمد بن علي بن وهب القشيري، تفقه على المذهبين الشافعي والمالكي، ولي قضاء القضاة الشافعية بمصر، من كتبه الإلمام والاقتراح في بيان

الاصطلاح. توفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ تذكرة الحفاظ: ١٤٨١/٤. وطبقات الشافعية للأسنوي: ٢٢٧/٢.

٨- ابن سريج أحمد بن عمر بن سريج: فقيه، كان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى المزني، توفي سنة ٣٠٦هـ مختصر العلو: ٢٢٦ ٢٢٧.

٩- ابن الصلاح: تقي الدين أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الكردي، كان عالماً فاضلاً متقدما في علوم شتى مثل التفسير والحديث والفقه واللغة والكلام وأسماء الرجال. من مؤلفاته معرفة أنواع الحديث المعروفة بمقدمة ابن الصلاح والفتاوى. انظر وفيات الأعيان: ٤٠٨/٢. وشذرات الذهب: ٢٢١/٥.

١٠- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي إمام عصره في الحديث، من تصانيفه الاستيعاب والاستذكار. توفي سنة ٤٦٣هـ انظر تذكرة الحفاظ: ١١٢٨/٣. وفيات الأعيان: ٦٦/٧. وشذرات الذهب: ٣١٤/٤.

١١- ابن عساكر: أبو القاسم ثقة الدين علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي، الشافعي، محدث الشام، له تاريخ دمشق وتبيين كذب المفتري. توفي بدمشق سنة ٥٧١هـ وحضر الصلاة عليه السلطان صلاح الدين. تذكرة الحفاظ: ١٣٢٨/٤، وفيات الأعيان: ٣٠٩/٣.

١٢- ابن عطية: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحيم بن غالب بن تمام بن عطية، الغرناطي، كان فقهياً جليلاً لغوياً أديباً، له المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ولد سنة ٤٨١هـ وتوفي سنة ٥٤١هـ بغية الوعاة: ٧٣/٢.

١٣- ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، واعظ أصولي متكلم، من فقهاء الشافعية، من تصانيفه مشكل الحديث. توفي سنة ٤٠٦هـ طبقات المفسرين للسيوطي: ٢١، وفيات الأعيان: ٤٠٢/٣.

١٤- ابن القاص: أبو العباس ابن أبي أحمد المعروف بابن القاص الطبري. من أئمة الشافعية، له (المفتاح) و(أدب القاضي) و(التلخيص) وغيرها. توفي بطرسوس سنة ٣٣٥هـ طبقات الفقهاء للشيرازي: ١١١.

١٥- ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولي قضاء الدينور مدة فنسب إليها. كان لغوياً، عارفاً بالأخبار، ثقة، مكثراً من التصانيف، له تأويل مختلف الحديث ومشكل القرآن. بغية الوعاة: ٦٣/٢. وفيات الأعيان: ٢٥٩/١.

١٦- ابن منده: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد الأصبهاني، الحافظ العلم، صاحب التصانيف. له كتاب الإيمان المعروف. قال عنه شيخ الإسلام الأنصاري: سيد أهل زمانه، توفي سنة ٣٩٥هـ شذرات الذهب: ١٤٦/٣.

١٧- أبو العالية: رفيع بن مهران الرياحي البصري، أدرك الجاهلية وأسلم بعد موت النبي -صلى الله عليه وسلم- بسنتين، قال المغيرة: كانوا يقولون: أشبه رجل بالبصرة علماً بإبراهيم أبو العالية، توفي سنة ١٠٦هـ وقيل سنة ٩٣هـ طبقات الفقهاء للشيرازي: ٨٨.

١٨- الإسفرائيني: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، المتكلم الأصولي الفقيه. شيخ أهل خراسان، أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، توفي سنة ٤١٨هـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١٧٢/١.

١٩- إسماعيل بن أبي خالد البجلي: الحافظ أحد الأعلام، كان صالحاً ثبتاً حجة. توفي سنة ١٤٥هـ وقيل سنة ١٤٦هـ شذرات الذهب: ٢١٦/١.

٢٠- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإمام المتكلم، وإليه تنسب الأشعرية، وقد أخذ الجدل عن أبي علي الجبائي المعتزلي، ثم رد على المعتزلة ونصر الله به السنة، وقد ذكر أنه صنف خمسة وخمسين مصنفاً منها الإبانة ومقالات الإسلاميين، توفي سنة ٣٢٤هـ وقيل سنة ٣٢٠هـ انظر شذرات الذهب: ٣٠٣/٢- ٣٠٥. ولمعرفة المزيد من أخباره وآثاره وأقوال العلماء فيه فليراجع كتاب (تبيين كذب المفتري لما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري) لابن عساكر.

٢١- الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضـاة الشـرق، كان إماما في علوم كثيرة، محققاً مدققاً، له المواقف والجواهر وشرح المختصر لابن الحاجب. ولد بـ (إيج) -بلدة في أقصى بلاد فارس- وإليها نسبته، وتـوفي سـنة ٧٥٦هـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١٧٩/٣.

٢٢- الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني القاضي. ولـد بـالبصرة ونشأ بها ثم رحل إلى بغداد فقام بها وأخذ عن علمائها حتى أصبح يشـار إليـه بالبنان وانتهت إليه الرياسة في مذهـب الأشـاعرة. لـه التمـهيد وشـرح اللمـع والإبانة وغيرها. توفي سـنة ٤٠٣هـ شـذرات الذهـب ١٦٨/٣ وانظـر البـاقلاني وآراؤه الكلامية.

٢٣- البغوي: أبو محمد الحسـين بـن مسـعود البغـوي، ونسـبته إلى (بـغ) مـن قـرى خراسان.كان إماما في التفسـير والفقـه والحديـث، ورعـا زاهـداً مـن أصحـاب الشافعي، له التهذيب ومعالم التنزيل ومصابيح السنة. تـوفي بمـرو سـنة ٥١٦هـ وقيل: ٥١٠هـ شذرات الذهب: ٤٨/٤، وفيات الأعيـان: ٤٠٢/١. طبقـات الشـافعية/ هدية الله الحسيني: ٢٠٠.

٢٤- البيضاوي: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد، من قريـة يقـال لهـا (البيضا) من أعمال شيراز، له التفسير المنسوب إليه ومنهاج الوصـول إلى علـم الأصول، توفي سنة ٦٩١هـ شذرات الذهب: ٣٩٢/٥. طبقات الشـافعية للسـبكي : ١٥٧/٨.

٢٥- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، ونسبته إلى (تفتـازان) مـن بلاد خراسان، عالم بالأصلين والنحو والتصريف والمعاني والبيان، اشـتهر ذكـره وذاع صيته، من تصانيفه شـرح العضـد وشـرح التلخيـص والمقـاصد وشـرحه وشرح الشمسية في المنطق، وغيرها. مات بسمرقند سنة ٧٩١هـ معجم المؤلفـين: ٢٢٨/١٢ والأعلام: ١١٤/٨.

٢٦- الثلجي: محمد بن شجاع، أخذ الفقه عن الحسن بن زياد جمع بين الفقه والورع، توفي سنة ٢٢٦هـ طبقات الفقهاء للشيرازي /١٤٠ وانظر هامش الصفحة منه.

٢٧- الجويني: أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ونسبته إلى (جوين) ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، كان إماما في التفسير والفقه والأدب ورعاً مهيباً. وفيات الأعيان : ٢٥٠/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢١٤/١. توفي في ذي القعدة سنة ٤٣٨هـ وقيل ٤٣٤ هـ

٢٨- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله المتقدم، ولد في (جوين) سنة ٤١٩هـ رحل إلى بغداد فمكة ثم المدينة فأفتى فيها ودرّس، ثم عاد إلى نيسابور، وهو من كبار العلماء ومشاهيرهم. ذاع صيته في مختلف العلوم ومن مصنفاته البرهان في أصول الفقه والشامل والإرشاد والعقيدة النظامية في الكلام. توفي سنة ٤٧٠هـ وفيات الأعيان: ٣٥١/٢. طبقات الشافعية الكبرى: ١٦٥/٥.

٢٩- الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي من ذرية زيد بن الخطاب أخو عمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- كان من أوعية العلم. له غريب الحديث ومعالم السنن. توفي ببست من كابل سنة ٣٨٨هـ تذكرة الحفاظ: ٣/ ١٠١٨، طبقات الشافعية للسبكي: ٢٨٢/٣.

الدارمي: عثمان بن سعيد الحافظ صاحب التصانيف وهو غير الدارمي صاحب المسند أخذ الحديث عن يحيى بن معين وابن المديني والفقه عن البويطي والأدب عن ابن الأعرابي، فتقدم في هذه العلوم. له الرد على الجهمية والرد على المريسي وغالبها في الصفات الخبرية وقد بالغ فيها في الإثبات -كذا قال الذهبي-. توفي سنة ٢٨٠هـ شذرات الذهب ١٧٦/٢ والعلو للذهبي. المختصر: ٢١٣-٢١٤.

٣٠- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل من أهل أصبهان، سكن بغداد واشتهر حتى قرن بالغزالي، له المفردات في غريب القرآن وحل

متشابهات القرآن وجامع التفاسير. توفي سنة ٥٠٢هـ انظر كشف الظنون: ٣٦/١. و الأعلام: ٢٧٩/٢.

٣١- ربيعة بن أبي عبد الرحمن المدني الملقب بـــ (ربيعة الرأي): مفتي المدينة وشيخ الإمام مالك. توفي سنة ١٣٦ هـ وقيل: ١٣٣هـ وقيل:١٤٢هـــ انظر تاريخ بغداد: ٤٢/٢ وطبقات الفقهاء: ٦٥/٢.

٣٢- الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل، ولد في بغداد سنة ٢٤١هـ وكان عالماً بالنحو واللغة وكان في فتوته يخرط الزجاج، من مصنفاته: معاني القرآن وإعراب القرآن، توفي في بغداد سنة ٣١١هـــ معجم الأدباء: ٤٧/١، بغية الوعاة: ٤١/١ وطبقات المفسرين: ٧/١.

٣٣- السدّي إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة: القرشي، الكوفي، الأعور، عالم بالتفسير، مختلف في تعديله، كان يقعد في سدة باب الجامع بالكوفة يبيع بها المقانع فسمي بالسدي، توفي سنة ١٢٧هـ تهذيب التهذيب: ٣١٣/١.

٣٤- الشوكاني: محمد بن علي بن عبد الله، ولد سنة ١١٧٢هـ في بلدة (هجرة شوكان) باليمن، له عدة مصنفات منها: نيل الأوطار وتحفة الذاكرين. توفي بصنعاء سنة ١٢٥٠هـ الأعلام: ٢٩٨/٦.

٣٥- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشافعي المتكلم، صاحب التصانيف، كان إماماً مبرزاً فقيها متكلماً واعظاً، له: نهاية الأقدام في علم الكلام والملل والنحل. توفي سنة ٥٤٨هـ شذرات الذهب: ١٤٩/٤.

٣٦- الصابوني: شيخ الإسلام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري الواعظ المفسر الفقيه المحدث الصوفي، كان شيخ نيسابور في زمانه، له عقيدة السلف وأصحاب الحديث. توفي سنة ٤٤٩هـ العلو للذهبي المختصر: ٢٦٥ وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢٨٨/١.

٣٧- الصابوني: أبو بكر نور الدين أحمد بن محمد الصابوني الحنفي. له: الهداية في علم الكلام ثم اختصره في كتاب سماه البداية. توفي سنة ٥٠٨هـ معجم المؤلفين: ١١١/٢.

٣٨- الصابوني: محمد علي، عالم معاصر ليست له ترجمة مكتوبة له: مختصر تفسير ابن كثير وصفوة التفاسير وغيرهما، أثارت كتبه ضجة في مسألة الصفات الخبرية وتبادل الردود والاتهامات مع زينو وابن باز والفوزان وغيرهم.

٣٩- صديق حسن خان: هو محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله القنوجي صاحب التفسير المعروف باسمه وله أيضاً حصول المأمول من علم الأصول والروضة الندية وغيرها. توفي سنة ١٣٠٧هـ الأعلام: ٣٦/٧.

٤٠- العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، فقيه مالكي مصري كان شيخ الشيوخ في عصره. له حاشية على شرح كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني وحاشية على شرح الجوهرة وغيرهما. توفي سنة ١١٨٩هـ الأعلام: ٦٥/٥.

٤١- عكرمة: مولى ابن عباس رضي الله عنهما- وأصله من بربر، كان فقيها يروى أن ابن عباس قال له: إنطلق فأفت الناس، وقيل لسعيد بن جبير: هل أحد تعلم أعلم منك؟ قال: عكرمة. توفي سنة ١١٥هـ طبقات الفقهاء: ٧٠.

٤٢- علي بن محمد بن مهدي الطبري: أبو الحسن تلميذ الأشعري محدث فقيه مفسر رأس في المتكلمين له مشكلات الأحاديث الواردة. توفي في حدود سنة ٣٨٠هـ معجم المؤلفين: ٢٣٤/٧ ومختصر العلو: ٢٥١ ٢٥٢.

٤٣- عياض القاضي: ابن موسى اليحصبي السبتي أبو الفضل عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، ولي قضاء سبته ثم قضاء غرناطة، ومن تصانيفه الشفا بتعريف حقوق المصطفى وشرح صحيح مسلم، وترتيب المدارك. توفي بمراكش سنة ٥٤٤هـ تذكرة الحفاظ: ١٣٠٤/٤ وتاريخ قضاة الأندلس:١٠١.

٤٤- الفرّاء: يحيى بن زياد الفرّاء، من علماء الكوفة، كان إماما في اللغة، لـه مؤلفات منها: معاني القرآن. توفي سنة ٢٠٧هـ بغية الوعاة: ٣٣٣/٢ وتهذيب التهذيب: ٢١٢/١١.

٤٥- قتادة: أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الضرير، حافظ مفسر، ولد سنة: ٦٠هـ كان إماماً في العربية والنسب وأيام العرب. توفي سنة ١١٧هـ شذرات الذهب: ١٥٣/١، وتذكرة الحفاظ: ١٢٢/١، ومعجم الأدباء للحموي: ٩/١٧.

٤٦- القلشاني: عمر بن محمد بن عبد الله الباجي ثم التونسي، فقيه حافظ، له شرح الطوالع ودقائق الفهم في مباحث العلم. توفي سنة: ٨٤٨هـ معجم المؤلفين: ٣١٢/٧.

٤٧- الكرماني: شمس الدين محمد بن يوسف بن علي البغدادي، شارح البخاري. توفي سنة ٧٨٦هـ وهو راجع من الحج، الدرر الكامنة: ٦٦/٦، وبغية الوعاة: ٢٧٩/١.

٤٨- كعب الأحبار: كعب ابن ماتع بن ذي هجل الحميري، أبو إسحاق، تابعي، كان في الجاهلية من كبار علماء اليهود في اليمن، وأسلم زمن أبي بكر -رضي الله عنه- وقدم المدينة زمن عمر -رضي الله عنه- فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيراً من أخبار الأمم الغابرة وأخذ هو الكتاب والسنة عن الصحابة -رضي الله عنهم-. توفي سنة ٣٢هـ الأعلام: ٨٥/٦

٤٩- الماتريدي: محمد بن محمد بن محمود أبو منصور نسبته إلى (ماتريد) محلة بسمرقند من أئمة علماء الكلام وإليه تنسب الماتريدية، من كتبه: التوحيد وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة ومأخذ الشرائع والجدل وتأويلات أهل السنة وغيرها. توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ الأعلام: ١٩/٧.

٥٠- المازري: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المالكي المحدث مصنف المعلم في شرح مسلم، كان من كبار أئمة زمانه، قال ابن الأهدل: نسبه إلى (مازر) بلدة بجزيرة صقلية. توفي سنة ٥٣٦هـ شذرات الذهب: ١١٤/٤.

٥١- مجاهد بن جبير: مولى عبد الله بن السائب من مشاهير علماء التابعين، كان مفسراً فقيهاً زاهداً. توفي سنة ١٠٢هـ تهذيب التهذيب: ٤٢/٨.

٥٢- المحا سبي: الحارث بن أسد البصري، زاهد مشهور، سمي بالمحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه، وقد هجره الإمام أحمد لنظره في علم الكلام. توفي سنة ٢٣٤هـ وفيات الأعيان: ٥٧/٢. تهذيب التهذيب: ١٣٤/٢.

٥٣- المريسي: بشر بن غياث المريسي، ونسبه إلى (مريس) قرية بمصْر، فقيه حنفي متكلم، أخذ الفقه عن أبي يوسف وكان مرجئا. وهو الذي رد عليه الدارمي في كتابه: الرد على المريسي. توفي سنة ٢١٩هـ بغداد. وفيات الأعيان: ٢٧٨/١.

٥٤- مسعر بن كرام: الحافظ، قال يحيى: ما رأيت أثبت منه، وقال شعبة كنا نسمي مسعراً: المصحف، وقال أبو نعيم: مسعر أثبت من سفيان وشعبة. توفي سنة ١٥٥هـ شذرات الذهب: ٢٣٨/١ ٢٣٩.

٥٥- النسفي: عبد الله بن أحمد بن محمود (أبو البركات) فقيه حنفي، أصولي مفسر، متكلم، من تصانيفه: تفسيره وعملة العقائد في الكلام وشرحها. توفي في بلدة (أيذج) سنة ٧١٠هـ معجم المؤلفين: ٣٢/٦.

٥٦- النسفي: عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، عالم بالتفسير والآداب والتاريخ من فقهاء الحنفية ولد بـ (نسف) وإليه نسبته، قيل له مائة مصنف كان يلقب بمفتي الثقلين، توفي بسمرقند سنة ٥٦٠هـ الأعلام: ٢٢٢/٥.

٥٧- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، مفسر إمام في اللغة وأستاذ التفسير والفقه في عصره، من مصنفاته: البسيط والوسيط والوجيز وأسباب النزول وكلها في التفسير. توفي بنيسابور سنة ٤٦٨هـ بغية الوعلة: ١٤٥/٢. شذرات الذهب: ٣٢٠/٣.

٥٨- وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي: من الأئمة الأعلام. توفي سنة ١٩٧هـ تهذيب التهذيب: ١٢٣/١١ وتذكرة الحفاظ: ٣٠٦/١.

المؤلف في سطور

الاسم: محمد عياش الكبيسي.

التولد: ١٩٦٢ كبيسة/الأنبار/العراق.

الشهادات العلمية:

- أنهى الدراسة في المعهد الإسلامي/محافظة الأنبار/ العراق سنة ١٩٨٠م.
- حصل على شهادة البكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة بغداد سنة ١٩٨٤م.
- حصل على شهادة الماجيستير بتقدير امتياز من جامعة بغداد سنة ١٩٩٢م.
- حصل على شهادة الدكتوراه بتقدير امتياز من جامعة بغداد سنة ١٩٩٥م.

أهم الوظائف التي شغلها:

١- مدرس في جامعة صدام للعلوم الإسلامية/ بغداد ٩٣-٩٦.

٢- مدرس في جامعة الزرقاء/ الأردن ٩٦-١٩٩٨م.

٣- مدرس في جامعة قطر ١٩٩٨م.

النشاط العلمي

- شارك في عدد من المؤتمرات الإسلامية في العراق والأردن وقطر باحثاً ومقرراً.
- انتدب عضواً في لجنة تطوير المناهج/ وزارة التربية والتعليم والتعليم العالي/ قطر.
- له عدد من المؤلفات وأهمها:

١- الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة.

٢- العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين (منشور).

٣- رسالة الرد على التيجاني (منشور).

٤- منهج إمام الحرمين الجويني في الصفات (تحت النشر).

٥- تحقيق مخطوط "الحلم" و"حسن الظن بالله" لابن أبي الدنيا رحمه الله- بالاشتراك.

٦- الكليني والقرآن.

٧- منهج القرآن في مكافحة الاشاعة (منشور).

٨- ديوان شعر الفجر.

المحتويات

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

دراسة تفصيلية للنصوص الواردة في هذه الصفات

الموضوع	الصفحة
ثامنا : العندية	٢٣٨
الفصل الثانى : النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم	٢٤٥
أولا : الوجه	٢٤٧
ثانيا : العين	٢٥٥
ثالثا : اليد	٢٦١
رابعا : الساق	٢٨٤
خامسا : القدم	٢٨٧
سادسا : الجنب	٢٩١
سابعا : الصورة	٢٩٣
ثامنا : النفس	٢٩٩
تاسعا : الروح	٣٠١
الفصل الثالث : النصوص الموهمة للنقص والتغير والتشبيه	٣٠٣
أولا : الحركة والانتقال كالنزول والمجيء	٣٠٥
ثانيا : الحب والرضا والسخط والغضب ونحو هذا	٣١٣
ثالثا : المكر والخداع والاستهزاء والسخرية	٣١٩
رابعا : الضحك	٣٢٢
خامسا : التعجب	٣٢٦
سادسا : الاستحياء	٣٢٩
سابعا : التردد	٣٣١
ثامنا : الغيرة	٣٣٥
تاسعا : النور	٣٣٦
تتمـــة	٣٤٣

رقم الايداع
١٣٠٥٠ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولي I.S.B.N.
977 209 050 - 3

مطابع المكتب المصري الحديث
MODERN EGYPTIAN PRESS
ت : ٤٤٤١٠٧٠ — ٤٤٤١٠٧٤ — فاكس ٤٤٤١٠٧٧